

[ولكي نصرف أذهان الجمهور المزعج الشكس عن مناقشة الأمور السياسية ؛ فإننا نجئ إلى بهما ندعيه بأنه الحديد المختار في باب الصناعات وما إليها ، وندعه يخوض في هذا ويسبح ما شاء .. واعتادت الجماهير ألا تستسلم إلى الاسترخاء ، وتنفض يدها عما تعدّه من متاعب السياسة (مما עודناها معاناته من قبل) ؛ لنستغل ذلك في مكافحة حكومات الغويم إلا إذا توافر لها من الأعمال المناسبة الأخرى ما تعاض به عما تتخلّى عنه من شواغل السياسة .. ولكي تبقى الجماهير في ضلال لا تدري ما وراءها ، وما أمامها ، ولا ما يراد بها ؛ فإننا سنعمل على زيادة صرف أذهانهم بإنشاء وسائل المباحج ، والمسليات ، والألعاب الفكهة ، وضروب أشكال الرياضة ، واللها ، وما به الغذاء للمذاث وشهواتها ، والإكثار من القصور المزوّقة والمباني المزركشة ، ثم نجعل الصحف تدعو إلى مباريات فنية رياضية ومن كل جنس ؛ فتتوجه أذهانها إلى هذه الأمور ، وتنصرف عما هيأناه ؛ فنمضي به إلى حيث نريد ، فيسلم موقفنا (وهو الموقف الذي لو أعلنه بارزاً مكشوفاً تَوْأً بغير اصطناع هذه الوسائل الملهمية ؛ لوقعنا في التناقض أمام الجماهير) .. ثم إن الجماهير - بحكم ما ألفته واعتادته من قلة التفكير داخل آفاقها النفسية - لا قدرة لها على الاستنباط .

البروتوكول الثالث عشر .

قال أبو عبد الرحمن : من أراد الشك في البروتوكولات فليسقط بحريته السلوكية وجود واقع اليوم ، ولا سيما وسائل المباحج والمسليات .. إلخ . [

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

* * *

[في الزمن الماضي كنا نحن أول من نادى في جماهير الشعب بكلمات الحرية والعدالة والمساواة ، وهي كلمات لم تنزل تُرَدَّد إلى اليوم ، ويُردِّدها من هم بالبيغاوات أشبه .. ينقضُّون على طعم الشَّرْك من كل جوٍّ وسماء ؛ فأفسدوا على العالم رفاهيته كما أفسدوا على الفرد حرَّيته الحقيقية ، وكانت من قبل في حرز من عبث الدهماء .. والذين يرجى أن يكونوا حكماء عقلاء من الجويم ، وأهل فكر وروية : لم يستطيعوا أن يفهموا شيئاً من معاني هذه الألفاظ التي ينادون بها (الفارغة الجوفاء) ، ولا أن يلاحظوا ما بين بعضها من تناقض وتضارب ، ولا أن يتبينوا أن ليس في أصل الطبيعة مساواة ، ولا يمكن أن تكون هناك حرية ؛ إذ الطبيعة هي نفسها قد صنعت الفروق في الأذهان والأخلاق والكفاءات ، وجعلت هذه الفروق ثابتة كثبات الخضوع لها في سننها ونواميسها .

بروتوكولات حكماء صهيون

البروتوكول الأول .

③ دار ابن حزم للنشر والتوزيع ، ١٤٢٧هـ

فهرسة مكتبة الملك فهد الوطنية أثناء النشر

الظاهري ، أبو عبد الرحمن ابن عقيل .

العقل الفلسفي - شيء من فلسفة ياسبرز / أبو عبد الرحمن ابن عقيل الظاهري

الرياض ١٤٢٧هـ

١٩٢ ص ١٧ × ٢٤ سم

ردمك : ٩-٧٩-٧٩٥-٩٩٦٠

١- العقل - فلسفة أ. العنوان

ديوي. ١٢٨.٢

رقم الإيداع : ٥٦٦٢ / ١٤٢٧هـ

ردمك : ٩-٧٩-٧٩٥-٩٩٦٠

* * *

] وأما شباب الغويم فقد فتّنّاهم في عقولهم ، ودوّنّا رؤوسهم ، وأفسدناهم
بتريتنا إياهم على المبادئ والنظريات التي نعلم أنها فاسدة .. مع أننا نحن الذين
لقّنّاهم ما تربوا عليه .

البروتوكول التاسع .

قال أبو عبد الرحمن : كُتِبَ البروتوكولات عند تطور البدايات الأولى للضياغ العالمي ،
والوضع اليوم بلغ غايته التي هي التوقُّع الجهنمي من نبوءات البروتوكولات ^(١) .

[(١) أي فكر المخطط الماسوني الذي أفرزته الصهيونية السياسية .

* * *

الطبعة الأولى

١٤٢٧هـ / ٢٠٠٦م

مكتبة ودار ابن حزم للنشر والتوزيع

الرياض . ص. ب : ٢٢٥٦٦ الرمز البريدي : ١١٤١٦

شارع السويدي العام - هاتف وفاكس ٤٧٥١١٧ جوال ٠٥٠٣١٢٢٩٣٥

المملكة العربية السعودية

العقل الفلسفي

(١)

السفر الأول / القسم الأول

* * *

[وقد سبق لنا فيما مضى من الوقت أن بذلنا جهداً لإسقاط هيبة رجال الدين عند الغويم ، وقصدنا بذلك أن نُفسد عليهم رسالتهم في الأرض ، وهي الرسالة التي يُحتمل أنها لا تزال بنفوذها عقبة كؤوداً في طريقنا .. ولا نرى هذا النفوذ في الوقت الحاضر إلا في تناقص يوماً بعد يوم .. أما حرية الضمير فقد انتشرت وعمّت في كل مكان ، وبتنا الآن لا يفصلنا عن رؤية الدين المسيحي وقد انهار انهياراً تاماً سوى بضع سنين .

[البروتوكول السابع عشر .

* * *

شيء من فلسفة ياسبرز

القسم الأول :

(الاستفتاح ، والمقدمة ، وباعث الفلسفة عند ياسبرز)

تأليف

أبي عبدالرحمن ابن عقيل الظاهري

(محمد بن عمر بن عبدالرحمن بن عبدالله العقيل)

- عفا الله عنهم -

[أما الغويم فقد بعدت الشُّقة بينهم وبين أن يكونوا قادرين على الاهتداء إلى الحكمة ؛ بالملاحظة التاريخية غير المتحيّزة ؛ إذ جُلُّ ما تبلغ استنارتهم به هو الطرق النظرية على نمطٍ رتيبٍ دون أن يتعمَّقوا في تسليط العين الفاحصة النافذة على مدار النتائج للحوادث ؛ فليس بنا من حاجة - والحالة هذه - أن نقيم لهم أي وزن ؛ فلندعهم في حالهم وما يشتهون ويحبون حتى تأتي ساعة اقتناصهم .. أو يظلموا يعيشون على الآمال تتقل بهم من مشروع خيالي إلى آخر ، ويتباهون بذكريات ما سبق لهم التمتع به من لُبانات !!! .. وقد نجحنا في إقناعهم بأن ما لديهم من معلومات نظرية إنما هو من حُرِّ محصول العلم !! .. وما دام غرضنا هو هذا فدأبنا (بواسطة صحفنا) أن تُرْسَخَ فيهم الاعتقاد بصحة ما يحملون من نظريات وآراء [لاحظوا التجريد بالنظريات والآراء !!!] .. أما أهل الفكر منهم [أي من الغويم] فيستفخون ازدهاء بما لهم من حظ المعرفة [قال أبو عبد الرحمن : مثل من قضى عمره في فضول الأسلوبية والتفكيك والفنون الجمالية ولغو الفلسفة ، وكانت كلها لُبَّ تخصصه واهتمامه] .. ولكن ما هو في نظرهم علم ومعرفة إن هو في الواقع إلّا ما عُني عملاؤنا الاختصاصيون بتصنيفه لهم بحذق ومهارة ؛ وَهَيْأَ هذا كله لتَنوَّرَ أذهانهم به على الاتجاه الذي نريد !! .. فما عليكم [الخطاب لقومهم المفسدين في الأرض] إلّا أن تتفكروا فيها صنعنا لإنجاح النظريات الداروينية والماركسية والنيثية [الأمثلة ليست للحصر ، بل للشرح بالأهم] .

البروتوكول الثاني .

[

فهرس إجمالي للقسم الأول :

رقم الصفحة	اسم الموضوع
٣٤-٧	الاستفتاح ، والمقدمة .
٥	فهرس إجمالي للقسم الأول .
١٨٩-٣٥	شئ من فلسفة ياسبرز .
١١٢-٣٧	باعث الفلسفة وواجبها عند ياسبرز .
١٨٩-١١٢	نقد الفلسفة الوجودية
١٨٩-١٧٧	فهرس تفصيلي .

* * *

[«تَحَرَّم الديانة اليهودية تحريماً قاطعاً (شأنها في ذلك شأن الديانات السماوية [الربانية] الأخرى) التناول على الرب ، والتجديف على الإله الذي يسميه اليهود (يهوا) ، بل إن تشدُّدها في هذا الأمر يبلغ بها مبلغاً يجعلها تُحَرَّم على أتباعها مجرد النطق باسمه .. ناهيك بكتابتها ؛ فقد ورد في التوراة في سفر اللاويين (الإصحاح الرابع والعشرين نص ١٦) : «ومن جَدَّف على اسم الرب فإنه يُقتل .. تَرْجُمُهُ كل الجماعة رجماً .. الغريب كالوطني عندما يُجَدَّف على الاسم يُقتل» .. وهكذا يتضح لنا أن جو السماحة الذي اتسمت به الحياة الفكرية الإغريقية قد تلاشى ؛ ليحل محله تهديد موسوي بالويل والثبور وعظائم الأمور» .

الهرطقة في الغرب للدكتور رمسيس عوض / ص ١١ - ١٢ .

* * *

قال أبو عبد الرحمن : إن التعبير بـ « التهديد الموسوي » سوء أدب مع رسول الله موسى عليه السلام ، ونقد للدين - بالنسبة لما بقي منه بلا تبديل - .. وكتب اليهود كلها كفر وتجديف ، وإنما المحرَّم عند يهود الآن ما يخالف تجديف الكتب المحرَّفة . [

[في مدارج السالكين لابن قيم الجوزية ٣/ ٢٢٤ رحمه الله تعالى : «الفرق بين علم اليقين ، وعين اليقين ، وحق اليقين كالفرق بين الخبر الصادق والعيان ، وحق اليقين فوق هذا.. وقد مُثِّلَت المراتب الثلاث بمن أخبرك أن عنده عسلاً وأنت لا تشكُّ في صدقه ، ثم أراك إياه ؛ فازددت يقيناً ، ثم ذقت منه ؛ فالأول علم اليقين ، والثاني عين اليقين ، والثالث حق اليقين ؛ فَعَلِمْنَا الآن بالجنة والنار علم يقين ؛ فإذا أزلفت الجنة في الموقف للمتيقنين وشاهدها الخلائق وبرَّزت الجحيم للغاوين وعابنها الخلائق فذلك عين اليقين ؛ فإذا أدخل أهل الجنة الجنة وأهل النار النار فذلك حيثنذ حق اليقين».

قال أبو عبد الرحمن : ليست هذه درجات لليقين ، بل هي ثنائية بين اليقين والأمر المتيقن ؛ فاليقين علم ؛ لأنه قاطع ، وهو عين اليقين بمعنى اليقين بعينه ؛ لارتفاع أي احتمال مُعتبر .. وهو حق اليقين بمعنى اليقين الحق ؛ لمطابقته للمعروف بلا احتمال معتبر ؛ إذن المعروف يقيناً هو عين اليقين .. أي اليقين عينه ؛ لأنه المطابق لما اعتقده المتيقن .. وهو علم اليقين بمعنى اليقين العلم ؛ لأنه أعلى مراتب العلم ، فهو فوق العلم الرجحاني .. وهو حق اليقين بمعنى اليقين الحق ؛ لأنه وجد حَقّاً كما اعتقده المتيقن ؛ فالعلم والعين والحق صفات لليقين ، وصفات للأمر المتيقن ، وليست درجات لهما .

[

الاستفتاح ، والمقدمة :

الحمد لله الذي خلق العقل آلة لفهم الوجود وتمييزه على ما هو عليه بالتدبر والتبصر ، وألهمه الحكم في الأشياء من العلاقات بينها والمفارقات بالتذكر والتفكر ، وخلق القلب مستودعاً ليقينه ؛ ليحرك الجوارح فتعمل ببرهانه ، وليفيض عليه من نور العقل فيستقر بإيمانه ، ولا تنقص الشبهات والشهوات ودعاة التضليل من رسوخه واطمئنانه .. ولم يكلف الخالق جل وعلا عقلنا المخلوق شططاً بالضياح في الظنون لِيَشْقَى بحيرته ، بل منحه النور المبين بمبادئه الأولية على مقتضى فطرته ، وجعل المحسوسات مصدر علمه وأحكامه ؛ لينطلق من المعلوم إلى معرفة المجهول ؛ ولهذا خاطبه ربّه سبحانه بآيات كثيرة جداً يرده فيها إلى المحسوس ؛ لتزول أوهامه وأهواؤه كما في قوله تعالى : ﴿وَإِذْ قُلْتُمْ نَفْسًا قَادَرَةً تُثَمِّمُ فِيهَا وَاللَّهُ

مُخْرِجٌ مَّا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ ﴿٧٢﴾ فَقُلْنَا أَضْرِبُوهُ بِبَعْضِهَا كَذَلِكَ يُخَيِّ اللَّهُ
 الْمَوْتَى وَيُرِيكُمْ ءَايَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴿٧٣﴾ [سورة البقرة / ٧٢-
 ٧٣]، وذكر ديار المغضوب عليهم كقوم لوط فقال سبحانه
 وتعالى : ﴿ وَإِنَّكَ لَتَمُرُّونَ عَلَيْهِمْ مُصْبِحِينَ ﴿١٢٧﴾ وَبِالْأَيْلِ أَفَلَا تَعْقِلُونَ ﴿١٢٨﴾ ﴾
 [سورة الصافات / ١٣٧-١٣٨]، وجعل العلم ذخيرة العقل كما في
 قوله سبحانه : ﴿ وَتِلْكَ الْأَمْثَلُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا
 الْعَالِمُونَ ﴾ [سورة العنكبوت / ٤٣] .. ولم يُرد منهم سبحانه
 المعرفة مجردة من العمل ، بل أراد العلم باعثاً للعمل ، وهادياً
 للسلوك كما في امتنانه على الأمة ببيان آداب الأسرة في
 الاستئذان والمؤاكلة ، ثم قال تعالى : ﴿ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ
 لَكُمْ ءَايَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴾ [سورة النور / ٦١] ، وهكذا
 لما نهاهم عن موالاة الكفار مذكراً إياهم بتجربتهم الحسية ؛
 فقال تعالى : ﴿ يَتَأَيَّأُ الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَتَّخِذُوا بِطَانَةً مِّنْ دُونِكُمْ لَا

يَا لُونُكُمْ خَبَالًا وَدُوا مَا عَنِتُّمْ قَدْ بَدَتِ الْبَغْضَاءُ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ وَمَا تُخْفِي
صُدُورُهُمْ أَكْبَرُ قَدْ بَيَّنَّا لَكُمُ الْآيَاتِ إِنْ كُنْتُمْ تَعْقِلُونَ ﴿سورة آل عمران /
١١٨﴾، وأراد منهم الانتقال من الواقع المشهود إلى معرفة الواقع
المغيَّب ؛ فقال تعالى : ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ أَيْلِ
وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ
مِنْ مَاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ
الرِّيْحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴿
[سورة البقرة / ١٦٤]، وقال سبحانه : ﴿وَلَقَدْ أَهْلَكْنَا الْقُرُونَ مِنْ
قَبْلِكُمْ لَمَّا تَظَلَّمُوا وَجَاءَتْهُمْ رُسُلُهُم بِالْبَيِّنَاتِ وَمَا كَانُوا لِيُؤْمِنُوا كَذَلِكَ نَجْزِي
الْقَوْمَ الْمُجْرِمِينَ ﴿١٦٦﴾ ثُمَّ جَعَلْنَاكُمْ خَلَائِفَ فِي الْأَرْضِ مِنْ بَعْدِهِمْ لِنَنْظُرَ كَيْفَ
تَعْمَلُونَ ﴿١٦٧﴾ وَإِذَا تُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا بَيِّنَاتٍ قَالَ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ
لِقَاءَنَا أَنْتِ بِفِتْنَةٍ غَيْرَ هَذَا أَوْ بَدَّلَهُ قُلْ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أُبَدِّلَهُ مِنْ
تِلْقَائِي نَفْسِي إِنْ أَتَيْتُ إِلَّا مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ إِنِّي أَخَافُ إِنْ عَصَيْتُ رَبِّي عَذَابَ
يَوْمٍ عَظِيمٍ ﴿١٦٨﴾ قُلْ لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا تَلَوْتُهُ عَلَيْكُمْ وَلَا أَدْرَاكُمْ

يَهُ فَقَدْ لَيْثُ فِيكُمْ عُمْرًا مِّن قَبْلِهِ أَفَلَا تَعْقِلُونَ ﴿١٦﴾

[سورة يونس / ١٣-١٦]، وقال تعالى : ﴿ أَلَمْ يَأْنِ لِلَّذِينَ آمَنُوا أَنْ تَخْشَعَ

قُلُوبُهُمْ لِذِكْرِ اللَّهِ وَمَا نَزَلَ مِنَ الْحَقِّ وَلَا يَكُونُوا كَالَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِن

قَبْلُ فَطَالَ عَلَيْهِمُ الْأَمَدُ فَقَسَتْ قُلُوبُهُمْ وَكَثِيرٌ مِّنْهُمْ فَاسِقُونَ ﴿١٧﴾ أَعْلَمُوا أَنَّ

اللَّهُ يُحْيِي الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا قَدْ بَيَّنَّا لَكُمُ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴿١٧﴾ [سورة

الحديد / ١٦-١٧] .. ومن الحسّ الذي أحال الله إليه عقول عباده ؛

ليفيدوا منه علماً بأخبار من قام ببرهان العقل صدقه ، أو أحال العقل

كذبه : أخبار التواتر كما في قوله تعالى : ﴿ يَتَاهَلَّ الْكِتَابِ لِمَ

تُحَاجُّونَ فِي إِبْرَاهِيمَ وَمَا أُنزِلَتِ التَّوْرَةُ وَالْإِنْجِيلُ إِلَّا مِنْ بَعْدِهِ

أَفَلَا تَعْقِلُونَ ﴿ [سورة آل عمران / ٦٥] ، وقوله سبحانه عن

الشیطان الرجيم : ﴿ وَلَقَدْ أَضَلَّ مِنْكُمْ جِبِلًّا كَثِيرًا أَفَلَمْ تَكُونُوا

تَعْقِلُونَ ﴿ [سورة يس / ٦٢] ؛ فكل هذا عرفوه بوسائل منها

الأخبار المتواترة .. وأراد منهم سبحانه في الانتفاع بعقولهم

المعادلة بين المصالح والمفاسد كما في قوله تعالى : ﴿ قَدْ خَسِرَ الَّذِينَ كَذَبُوا إِلَهًا هُوَ اللَّهُ حَتَّىٰ إِذَا جَاءَهُمُ السَّاعَةُ بَغْتَةً قَالُوا يَحْسِرُنَا عَلَىٰ مَا فَرَطْنَا فِيهَا وَهُمْ يَحْمِلُونَ أَوْزَارَهُمْ عَلَىٰ ظُهُورِهِمْ ۖ أَلَا سَاءَ مَا يَزِيدُونَ ﴾ (٣١) وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَعِبٌ وَلَهْوٌ وَلَلْآخِرَةُ خَيْرٌ لِّلَّذِينَ يَتَّقُونَ ۖ أَفَلَا تَعْقِلُونَ ﴾ (سورة الأنعام / ٣١-٣٢) ، وقوله تعالى : ﴿ وَلَلْآخِرَةُ خَيْرٌ لِّلَّذِينَ يَتَّقُونَ ۖ أَفَلَا تَعْقِلُونَ ﴾ (سورة الأعراف / ١٦٩) ، وقوله سبحانه : ﴿ وَمَا كَانَ رَبُّكَ مُهْلِكَ الْقُرَىٰ حَتَّىٰ يَبْعَثَ فِي أُمِّهَا رَسُولًا يَتْلُوا عَلَيْهِمْ ۚ أَيْنَتْنَا وَمَا كُنَّا مُهْلِكِي الْقُرَىٰ إِلَّا وَأَهْلُهَا ظَالِمُونَ ﴾ (٥٩) وَمَا أُوْتِيسُمْ مِنْ شَيْءٍ فَمَتَّعُ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا وَزَيَّنْتُهَا وَمَا عِنْدَ اللَّهِ خَيْرٌ وَأَبْقَىٰ ۖ أَفَلَا تَعْقِلُونَ ﴾ (سورة القصص / ٥٩-٦٠) .. وكما أكرم الله برحمته وعدله المتفعين بعقولهم بالفوز ، ورفع عن المجانين المؤاخذة : توعد بعدله العابثين بعقولهم تلاعباً واستهزاءً وكذباً وتحكيماً للهوى والشهوات ، وجعلهم كمن لا عقل له من جهة

الانتفاع لا من جهة رفع الوزر ؛ لأنهم استعملوا عقولهم في غير ما خلقوا له .. قال تعالى : ﴿يَتَأْتِيهَا النَّاسُ كُلُّوا مِنَّا فِي الْأَرْضِ حَلَلًا طَيِّبًا وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ﴾ [١٦٨] إِنَّمَا يَأْمُرُكُم بِالسُّوءِ وَالْفَحْشَاءِ وَأَن تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا نَعْلَمُونَ ﴿١٦٩﴾ وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ ﴿١٧٠﴾ وَمِثْلَ الَّذِينَ كَفَرُوا كَمِثْلِ الَّذِينَ يَنْعِقُ بِمَا لَا يَسْمَعُ إِلَّا دُعَاءً وَنِدَاءً صُمُّ بَكْمُ عُمَىٰ فَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ ﴿١٧١﴾ ﴿سورة البقرة / ١٦٨-١٧١﴾ ، وقال سبحانه : ﴿وَإِذَا نَادَيْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ اتَّخَذُوا هَٰهُنَا وَلِٰهَٰنَا دَلَالًا يَّأْتِيهِمْ قَوْمٌ لَا يَعْقِلُونَ﴾ [سورة المائدة / ٥٨] ، وقال سبحانه : ﴿مَا جَعَلَ اللَّهُ مِنْ بَحِيرَةٍ وَلَا سَائِبَةٍ وَلَا وَصِيلَةٍ وَلَا حَامٍ وَلَكِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا يَفْتَرُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ وَكَثُرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ﴾ [سورة المائدة / ١٠٣] .. وما كان الكفار شرَّ الدواب إلا لاستعمالهم عقولهم فيما يضر .. قال تعالى : ﴿إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الصُّمُّ

أَلْبُكْمُ الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ ﴿ [سورة الأنفال / ٢٢] ، وقال سبحانه :

﴿ وَيَقُولُونَ مَتَى هَذَا الْوَعْدُ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴾ [سورة يونس / ٤٨] ..

والتفكر عمل العقل ليصل به إلى الحقيقة ، وقد استحثة الله

ليعادل بين المصالح والمفاسد كما في قوله تعالى : ﴿ يَسْأَلُونَكَ

عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنْفَعٌ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا

أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا وَيَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلِ الْعَفْوَ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ

اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ ﴾ [سورة البقرة / ٢١٩] ، واستحثة

للنظر في حكمة الخلق للاهتمام إلى الخالق .. قال تعالى : ﴿ إِنَّ

فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَآخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِّأُولِي الْأَلْبَابِ

﴿ ١٦٦ ﴾ الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَمًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي

خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَطْلًا سُبْحَنَكَ فَقِنَا عَذَابَ

النَّارِ ﴿ ١٦٧ ﴾ رَبَّنَا إِنَّكَ مَنْ تَدْخِلِ النَّارَ فَقَدْ أَخْرَيْتَهُ وَمَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ

أَنْصَارٍ ﴿ ١٦٨ ﴾ [سورة آل عمران / ١٩٠-١٩٢] ، وقوله سبحانه : ﴿ أَوَلَمْ

يَنْفَكُّوْا فِي أَنْفُسِهِمْ مَا خَلَقَ اللهُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ
وَأَجَلٍ مُّسَمًّى وَإِنَّ كَثِيْرًا مِّنَ النَّاسِ بِلِقَائِي رَبِّهِمْ لَكٰفِرُوْنَ ﴿٨﴾ [سورة
الروم / ٨] .. أما القلبُ واللُّبُّ والفؤادُ ، فتترادف على معنى
واحد ، وإنما الاختلاف في مأخذ الاشتقاق ، والقلب هو محل
الانفعال بالمشاعر ، ومحل إضمار المعتقد ، وكُرسي الإيمان
بالشيء أو جحده أو الشك فيه .. وكل ما يصل إليه العقل
من يقين أو رجحان أو احتمال لا أثر له في السلوك حتى
يتحوَّل إلى عقيدة في القلب ، ويكون العزم مُسْتَبْطِنًا في طَوِيَّتِهِ ؛
ولهذا ذكر الله في أكثر من موضع ارتباط الانفعالات
والسكون بالقلب كالإيمان والطمأنينة والخشوع والإخبات
والوجل والرعب والارتباب والنفاق .. وارتبطت الأبواب
في كتاب الله بالتذكر والاعتبار والتَّقْوَى ؛ لأنَّ إيمان القلب
باعث السلوك كما أسلفت ، بل حُوْطِبَ القلبُ بما يُخَاطَبُ به
العقل من الفهم والإصغاء والفقه ؛ لأنَّ إيمان القلب حينئذ

كسبي بإذن الله عندما يستقر فيه قناعة النظر السليم ؛ فكأنها هو العقل المفكر كما في قوله تعالى : ﴿ أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُون لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ ﴾ [سورة الحج / ٤٦] ؛ فالقلب يعقل إذا كان سليماً ؛ لأنه استقبل مقتضى العقل بلا تحيز للأهواء والشهوات ، والقلب يعمى ؛ لأنه استبطن من النيات والعزائم مقتضى الشهوات ، ولم يستقبل نور العقل .. وهكذا كل من ضل بالصد عن مصادر المعرفة من الحس والعقل ، وبتعطيلها اتباعاً للهوى .. قال تعالى : ﴿ أُولَئِكَ يَهْدِي لِلَّذِينَ يَرْتُوتِ الْأَرْضَ مِنْ بَعْدِ أَهْلِهَا أَنْ لَوْ نَشَاءُ أَصْبَلْنَاهُمْ يَذُوبُهُمْ وَنَطْبَعُ عَلَى قُلُوبِهِمْ فَهُمْ لَا يَسْمَعُونَ ﴾ ﴿١٥٥﴾ تِلْكَ الْقُرَى نَقُصُّ عَلَيْكَ مِنْ أَنْبَاءِهَا وَلَقَدْ جَاءَتْهُمْ رُسُلُهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ فَمَا كَانُوا لِيُؤْمِنُوا بِمَا كَذَّبُوا مِنْ قَبْلُ كَذَلِكَ يَطْبَعُ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِ الْكَافِرِينَ ﴿١٥٦﴾ وَمَا وَجَدْنَا لِأَكْثَرِهِمْ مِنْ عَهْدٍ وَإِنْ وَجَدْنَا أَكْثَرَهُمْ لَفَاسِقِينَ ﴿١٥٧﴾ ثُمَّ بَعَثْنَا مِنْ بَعْدِهِمْ مُوسَى

بَيَّانَتِنَا إِلَىٰ فِرْعَوْنَ وَمَلَئِهِۦ فَظَلَمُوا بِهَا فَأَنْظُرْ كَيْفَ كَانَتْ عِقَابُهُ
 الْمُفْسِدِينَ ﴿[سورة الأعراف / ١٠٠-١٠٣]، وقال تعالى : ﴿ وَلَقَدْ
 ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالْإِنسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ
 لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَٰئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَٰئِكَ
 هُمُ الْغَافِلُونَ ﴾ [سورة الأعراف / ١٧٩] .. ومن هذا شأنه قد
 يُعَجِّلُ اللهُ عِقَابَهُ بِإِضْلَالِهِ جَزَاءً لَا ابْتِدَاءً كَمَا فِي قَوْلِهِ تَعَالَى :
 ﴿ وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ ذُكِّرَ بِآيَاتِ رَبِّهِ فَأَعْرَضَ عَنْهَا وَنَسِيَ مَا قَدَّمَتْ يَدَاؤُهُ إِنَّا
 جَعَلْنَا عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَنْ يَفْقَهُوهُ وَفِي آذَانِهِمْ وَقْرًا وَإِنْ تَدْعُهُمْ إِلَى
 الْهُدَىٰ فَلَنْ يَهْتَدُوا إِذًا أَبَدًا ﴾ [سورة الكهف / ٥٧] .. وشرط
 قبول القلب لنظر العقل الصحيح أن يكون سليماً من مُضِلَّاتِ
 الفتن ، وإذا مال لم يمت ، بل يكون قلقاً مُتَلَوِّماً .. ولقد مدح
 الله ذوي القلوب السليمة بقوله تعالى : ﴿ إِلَّا مَنْ آتَىٰ اللَّهَ بِقَلْبٍ
 سَلِيمٍ ﴾ [سورة الشعراء / ٨٩] ، وقال عن إبراهيم الخليل عليه

السلام : ﴿إِذْ جَاءَ رَبُّهُ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ﴾ [سورة الصافات / ٨٤] ..
والله سبحانه بفضلله واصطفائه يمتن على قلوب من قلوب
عباده فيملؤها باليقين والإيمان^(٣) ، ويكون العقل شاهداً

(٣) قال رسول الله ﷺ كما في الصحيحين من حديث النعمان بن بشير رضي الله عنه :
«إِنَّ الْحَلَالَ بَيِّنٌ ، وَإِنَّ الْحَرَامَ بَيِّنٌ ، وَبَيْنَهُمَا أُمُورٌ مُشْتَبِهَاتٌ لَا يَعْلَمُهُنَّ كَثِيرٌ مِنَ
النَّاسِ ، فَمَنْ اتَّقَى الشُّبُهَاتِ فَقَدْ اسْتَبْرَأَ لِدِينِهِ وَعَرْضِهِ ، وَمَنْ وَقَعَ فِي الشُّبُهَاتِ
وَقَعَ فِي الْحَرَامِ كَالرَّاعِي يَرْعَى حَوْلَ الْحِمَى يُوشِكُ أَنْ يَرْتَعَ فِيهِ.. أَلَا وَإِنَّ لِكُلِّ
مَلِكٍ حِمًى ، أَلَا وَإِنَّ حِمَى اللَّهِ تَحَارِمُهُ ، أَلَا وَإِنَّ فِي الْجَسَدِ مُضْغَةً إِذَا صَلَحَتْ صَلَحَ
الْجَسَدُ كُلُّهُ وَإِذَا فَسَدَتْ فَسَدَ الْجَسَدُ كُلُّهُ ، أَلَا وَهِيَ الْقَلْبُ» .. وعلّق الحافظ ابن
رجب رحمه الله في كتابه جامع العلوم والحكم ١/ ٢١٨-٢٢٠ بقوله : «وقوله
ﷺ : (أَلَا وَإِنَّ فِي الْجَسَدِ مُضْغَةً إِذَا صَلَحَتْ صَلَحَ الْجَسَدُ كُلُّهُ وَإِذَا فَسَدَتْ فَسَدَ
الْجَسَدُ كُلُّهُ ، أَلَا وَهِيَ الْقَلْبُ) فيه إشارة إلى أن صلاح حركات العبد بجوارحه ،
واجتنابه للمحرمات ، وأتقائه للشبهات بحسب صلاح حركة قلبه ؛ فإن كان
قلبه سليماً ليس فيه إلا محبة الله ومحبة ما يحبه وخشية الله وخشية الوقوع فيما
يكرهه صلحت حركات الجوارح كلها ، ونشأ عن ذلك اجتناب المحرمات
كلّها ، وتوقّي الشبهات ؛ حذراً من الوقوع في المحرمات.. وإن كان القلب
فاسداً قد استولى عليه اتباع هواه وطلب ما يحبه ولو كرهه الله فسدت حركات

الجوارح كلها ، وانبعثت إلى كل المعاصي والمشتبهات بحسب اتباع هوى القلب ؛ ولهذا يقال : (القلب ملك الأعضاء ، وبقيّة الأعضاء جنوده) .. وهم مع هذا جنود طائعون له ، منبعضون في طاعته وتنفيذ أوامره ، لا يخالفونه في شيء من ذلك ؛ فإن كان الملك صالحاً كانت هذه الجنود سالحة ، وإن كان فاسداً كانت جنوده بهذه المثابة فاسدة ولا ينفع عند الله إلا القلب السليم كما قال تعالى :

﴿يَوْمَ لَا يَنفَعُ مَالٌ وَلَا بَنُونَ ﴿٨٨﴾ إِلَّا مَنْ أَتَى اللَّهَ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ ﴿٨٩﴾﴾ [سورة الشعراء/ ٨٨-٨٩] ، وكان النبي ﷺ يقول في دعائه : (اللَّهُمَّ إِنِّي أَسْأَلُكَ قَلْباً سَلِيمًا) ؛ فالقلب السليم هو السالم من الآفات والمكروهات كلها ، وهو القلب الذي ليس فيه سوى محبة الله وما يحبه الله وخشية الله وخشية ما يباعد عنه .. وفي مسند الإمام أحمد رضي الله عنه عن أنس [رضي الله عنه] عن النبي ﷺ قال :

«لا يستقيم إيمان عبد حتى يستقيم قلبه» ، والمراد باستقامة إيمانه استقامة أعمال جوارحه ؛ فإن أعمال جوارحه لا تستقيم إلا باستقامة القلب ، ومعنى استقامة القلب أن يكون ممتلئاً من محبة الله تعالى وطاعته وكرهه معصيته .. وقال الحسن لرجل : (داوِ قلبك فإن حاجة الله إلى العباد صلاح قلوبهم) .. يعني أن مراده منهم ومطلوبه صلاح قلوبهم ؛ فلا صلاح للقلوب حتى يستقر فيها معرفة الله وعظمته وعجبته وخشيته ومهابته ورجاؤه والتوكل عليه وتمتلى من ذلك .. وهذا هو حقيقة التوحيد ، وهو معنى قول : (لا إله إلا الله) ؛ فلا

لصحة يقينها كما في قوله تعالى : ﴿ وَلَئِنَّ اللَّهَ حَبَّبَ إِلَيْكُمُ الْإِيمَانَ وَزَيَّنَهُ فِي قُلُوبِكُمْ وَكَرَّهَ إِلَيْكُمُ الْكُفْرَ وَالْفُسُوقَ وَالْعِصْيَانَ أُولَئِكَ هُمُ الرَّاشِدُونَ ﴾ [سورة الحجرات / ٧] ، وقال سبحانه : ﴿ فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ عَلَى قَلْبِكَ ﴾ [سورة البقرة / ٩٧] ؛ فهذا يقينٌ وحقٌ أودعه قلب عبده ورسوله محمد ﷺ منحةً دون اكتساب فكري ، وقال تعالى : ﴿ نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ ﴿١٦﴾ عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ ﴾ [سورة الشعراء / ١٩٣-١٩٤] .. ويإيجاز فأداة العقل في استظهار

صلاح للقلوب حتى يكون إلهها الذي تؤله وتعرفه وتحميه وتحشاه هو الله وحده لا شريك له ، ولو كان في السموات والأرض إله يؤله سوى الله لفسدت بذلك السموات والأرض كما قال تعالى : ﴿ لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا ﴾ [سورة الأنبياء / ٢٢] ؛ فعلم بذلك أنه لا صلاح للعالم العلوي والسفلي معاً حتى تكون حركات أهلها وحركات الجسد تابعة لحركة القلب وإرادته ؛ فإن كانت حركته وإرادته لله وحده فقد صلح وصلحت حركات الجسد كله ، وإن كانت حركة القلب وإرادته غير الله فسدت حركات الجسد بحسب فساد حركة القلب .»

الحق بالذكاء ، وأداة السلوك المستقيم بالزكاء ، ولا زكاء إلا بقلب سليم تقي .. والصلاة والسلام على عبده ورسوله محمد الذي جاء بهداية العقول ، وزكاء القلوب .. قال تعالى : ﴿يَتَأْتِيَهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ شَهِيدًا وَمُبَشِّرًا وَنَذِيرًا﴾ [سورة الأحزاب / ٤٥] .. وعوداً إلى ما بدأت به من حمد ربي أحمده لكماله كما أحمده لآلائه ؛ فهو الذي يخلق الشيء من لا شيء ، ويخلق الشيء من الشيء .. يخلق بيده جل وعلا ، ويخلق بأمره ، ويُقدِّر ما شاء على من شاء ؛ فيكون خالق الخلق وما عملوا .. قال سبحانه وتعالى : ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَرَهُ مَقْدِيرًا﴾ [سورة الفرقان / ٢] ؛ فهذا شامل للشيء قبل أن يكون شيئاً ؛ لأن المعدوم يكون شيئاً إذا تعلقت به المشيئة ، ويكون حتماً إذا تعلقت به مشيئة القادر .. كما أنه شامل للشيء من الشيء .. وقال تعالى : ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ﴾ [سورة القمر / ٤٩] ، وقال تعالى : ﴿يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَاللَّهُ

عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴿ [سورة المائدة / ١٧] ، وقال تعالى : ﴿ وَهُوَ الَّذِي
يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَهُوَ أَهْوَتْ عَلَيْهِ ﴾ [سورة الروم / ٢٧] ..
والله هو الأول ، وكل الكون عدم محض ، ثم بدأ الله الخلق من
العدم بمقتضى مشيئته وقدرته وعلمه وحكمته .. ويأتي الخبر
من الله بأنه خالق كل شيء ، ثم يتبع ذلك بصفة أوصفات من
قيوميته كقوله تعالى : ﴿ قُلِ اللَّهُ خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ ﴾
[سورة الرعد / ١٦] ، وقوله : ﴿ اللَّهُ خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ
وَكَيلٌ ﴾ [سورة الزمر / ٦٢] .. والمادة ، والمبادئ ، والصيرورة
كل ذلك حق كائن في الوجود ، ولكنه كان بعد أن لم يكن ؛ لأن
الله خالق كل شيء ، ولأن وجود كل شيء مسبوق بالواحد
الأول الحق المبين ؛ فالمادة والمبادئ في عدم محض حتى خلقها
الله .. وأما خلقه سبحانه وتعالى الشيء من شيء سابق فأدلته
نصوص كثيرة مثل قوله تعالى : ﴿ خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ فَإِذَا
هُوَ خَصِيمٌ مُّبِينٌ ﴾ [سورة النحل / ٤] ، وقصّ عن إبليس لعنه

الله قوله : ﴿ قَالَ أَنَا خَيْرٌ مِّنْهُ خَلَقْنِي مِن نَّارٍ وَخَلَقْتَهُ مِن طِينٍ ﴾ [سورة ص / ٧٦] .. وأما خلقه بأمره سبحانه وتعالى فبرهانه قوله : ﴿ إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ﴾ [سورة النحل / ٤٠] ، وقوله : ﴿ إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ﴾ [سورة يس / ٨٢] ؛ فالشيء المراد إيجاده ما تعلقت به المشيئة ، وكل ما شاء ربنا دخل في عالم الوجود .. وإذا أراد العبدُ صُنْعَ شَيْءٍ فالشيء متصور ذهنياً عنده ، فهو موجود في الأذهان ، ولا يوجد في الأعيان إلا بمشيئة الله .. وقال سبحانه : ﴿ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ ﴾ [سورة فصلت / ١١] .. وخلق بيده سبحانه .. قال سبحانه : ﴿ قَالَ يَتَّىٰ نِيلَيسُ مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِإِدَّتِي ﴾ [سورة ص / ٧٥] ، وقال تعالى : ﴿ أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَا خَلَقْنَا لَهُمْ مِمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَا أَنْعَمًا فَهُمْ لَهَا مَلِكُونَ ﴾ [سورة يس / ٧١] .. وهو سبحانه فعَّال لما يريد ، يزيد في الخلق ما يشاء ..

قال سبحانه ﴿يَزِيدُ فِي الْخَلْقِ مَا يَشَاءُ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [سورة فاطر / ١] ، وقال تعالى : ﴿ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾ [سورة المؤمنون / ١٤] ، وقال : ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ قَادِرٌ عَلَى أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ﴾ [سورة الإسراء / ٩٩] ، وقال : ﴿وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ﴾ [سورة القصص / ٦٨] ، وقال : ﴿إِنْ يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ وَيَأْتِ بِخَلْقٍ جَدِيدٍ﴾ [سورة إبراهيم / ١٩] ، وقال تعالى : ﴿وَالْخَيْلَ وَالْإِغَالَ وَالْحَمِيرَ لِتَرْكَبُوهَا وَزِينَةً وَيَخْلُقُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [سورة النحل / ٨] ، وقال تعالى : ﴿وَالسَّمَاءَ بَنَيْنَاهَا بِأَيْدٍ وَإِنَّا لَمُوسِعُونَ﴾ [سورة الذاريات / ٤٧] .

وأما خلقه لأعمال البشر وصنعهم ؛ فلأنهم لا يُوجدون من عدم ، بل صُنِعَهم مما خلق الله لهم ؛ ولأنهم لا يُوجدون على غير مثال ، بل مثالهم من الطبيعة مركَّباً أو مُجَزَّأً... ولأنهم يخلقون بمواهب ومهارات وجوارح خلقها الله لهم ؛ ولأنهم

مخلوقون يعملون بقدرته وإرادته ؛ ولهذا كان الخلق بحقيقته اللغوية لله وحده ، ولا يستحق أحد من خلقه أن يتسمى بهذه الصفة على حقيقتها وإطلاقها .. قال تعالى : ﴿ أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ ﴾ [سورة الأعراف / ٥٤] ، وقال : ﴿ هَذَا خَلْقُ اللَّهِ فَأَرُونِي مَاذَا خَلَقَ الَّذِينَ مِنْ دُونِهِ ﴾ [سورة لقمان / ١١] ، وقال تعالى : ﴿ وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ ﴾ [سورة الصافات / ٩٦] .. وهم لا يعملون على غير مثال ؛ لأن الله سبحانه هو المبدع على وجه الحقيقة والإطلاق .. قال سبحانه : ﴿ أَمْ جَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ خَلَقُوا كَخَلْقِهِ فَتَشَبَّهُ الْخَلْقُ عَلَيْهِمْ ﴾ [سورة الرعد / ١٦] ، وقال تعالى : ﴿ بَدِيعُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَإِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ﴾ [سورة البقرة / ١١٧] ، وقال تعالى : ﴿ بَدِيعُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ أَتَىٰ يَكُونُ لَهُمْ وَلَدٌ ﴾ [سورة الأنعام / ١٠١] .. وبما أن الخلق ^(٤) إيجاد

(٤) يطلق الخلق بمعنى فعل الفاعل حال فعله ، وبمعنى مفعوله الذي فعله .. والمراد ههنا المعنى الأول.

من عدم ، وعلى غير مثال من مبدع آخر جاء الخبر القرآني الكريم بالخلق بدلاً من الإيجاد^(٥) ؛ لأن الخلق أخص .. أما الإيجاد فقد يكون مجرد الإلقاء ؛ فتكون أنت وجدته أو أوجدته غيرك وأنت لم تخلقه .. ولم ترد كلمة « العدم » في كلام الله ألبتة ، وإنما ورد « لم يكن » مثل قوله تعالى : ﴿وَقَدْ خَلَقْتَك مِنْ قَبْلُ وَلَمْ تَكُ شَيْئًا﴾ [سورة مريم/ ٩] ، وقول : ﴿وَلَمْ تَكُنْ لَمْ صَاحِبَةً﴾ [سورة الأنعام/ ١٠١] ، وقوله : ﴿وَلَمْ يَكُنْ لَمْ وَلِيٌّ مِّنَ الذَّلِيلِ﴾ [سورة الإسراء/ ١١١] ، وقوله : ﴿هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِّنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئًا مَّذْكُورًا﴾ [سورة الإنسان/ ١] .. والسر في ذلك والله أعلم أن العدم إنما هو في حق البشر بالنسبة إليهم ، فالموجود المجهول معدوم

(٥) وردت مادة «وجد» في القرآن الكريم كثيراً خبراً عن الله في الأقل كقوله تعالى :

﴿وَوَجَدَكَ ضَالًّا فَهَدَى﴾ [سورة الضحى/ ٧] وخبراً عن الخلق في الأكثر كما

في قوله تعالى : ﴿قَالَ مَكَادُ اللَّهِ أَنْ نَأْخُذَ إِلَّا مَنْ وَجَدْنَا مَتَّعَيْنًا عِنْدَهُ﴾ [سورة

يوسف/ ٧٩] .. ولم ترد فيه بمعنى الخلق ألبتة .

علمه عندهم ، وما أرادوه ولم يقدروا عليه فهو معدوم وجوده في حيلتهم وحولهم .. أما ربنا سبحانه فليس عنده عدم ، بل عنده سبحانه المشيئة الاختيارية إذا أراد شيئاً كان بعد أن لم يكن ، فصفة العدم في حقه سبحانه أنه لم يشأه .. وهو في حكم الموجود ؛ لأنه إذا شاءه كان .. أحمدته سبحانه بما تتضمنه هذه الكلمة من مدح وشكر ؛ فهو محمود ممدوح بجلاله وكماله ، وهو محمود مشكور على نعمه وآلائه .. لا نحصي ثناء عليه ، هو كما أثنى على نفسه .

وأصلي وأسلم على أنبياء الله ورسله وأتباعهم - ومن آمن بمحمد ﷺ واتبعه فبهم آمن - ، وأثني بالصلاة والسلام على أعرف الخلق بربه وأعبدتهم له ، ذي المقام المحمود ، ونبي الرحمة محمد .. وعلى آله وصحبه ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين .. أما بعد :

فهذه هي الضميمة الأولى من العقل الفلسفي ، وهي عن

بعض فكر ياسبرز في المعرفة والإلحاد ممزوجة بمباحث عن منابع فكره من الوجودية والنبوءات الصهيونية ؛ ذلك أنني آثرت المبادرة بما نجز من مباحث فلسفية يأتي لها تَتِمَّات وإضافات في أسفار هذا الكتاب بحول الله وقوته .. ولم أنهج في هذا العقل الفلسفي منهج الحُوة ممن يوصفون بمتنوّري العصر ونُخبه عندما يكون دأبهم الجمع التراكمي الفكري الثقافي ؛ فإذا اتَّجه أحدهم إلى فيلسوف غربي أو موضوع فلسفي جمع فيه كل شاردة وواردة عن موضوعه ، ورصّ في قائمة مصادره عشرات المراجع من الكتب الأجنبية ، وكان دوره في الاقتباس دور المترجم الأمين ، وغايته إنما هي هذا الجمع التراكمي .. وإن حاكم ونقد كان ذلك في دائرة ثقافة النص وفكره جامعاً بين ما اختلف من أفكار المذاهب ، جاهدأ على إزالة التعارض .. وما عدا ذلك فله قدسيته ؛ لأن الإيمان عنده مُسبق بأن الحق والخير والجمال في ذلك التراكم

الفلسفي .. وكان المتنور خليقاً بالريادة بمقدار قدرته على الجمع ، وحسن الفهم ، وتحقيق الاحتواء .. ولو أردت ذلك لاتجهت إلى أحد فيلسوفين عُنِيَتْ بهما منذ أكثر من خمسة وثلاثين عاماً ، وهما ديكارت وكانت ؛ فبَوِّتُ بمنهجية كل ما كُتِبَ عنهما ، ولَخَّصْتُ كل ما كتبوه في المادة التي أطرحها ، وأحصيتُ ما دار حولها من نقد في دائرة ذلك الفكر الغربي ، ولم أعدم من وسائل المادية القدرة على أن أترجم بتمويلي الاقتباسات عن الموضوع من عشرات المراجع الأجنبية .. وإنما منهج سلف أمتي الراشد في المحاكمة والنقد - بعد القدر الكافي من الجمع - محاكمة تنتمي إلى معايير قيم الوجود الثلاث (الحق ، والخير ، والجمال) غير مقيّدة بعصر أو مصر أو جنس .

وطرقتُ جانب الفلسفة الأجنبية الحديثة بإلحاح شديد لا يعرف اليأس على الرغم من كل المصاعب ، وأهمها غموض

الفلسفة ، وتشعُّب مصادر أمثلتها ، واستشهادها الذي تطرحه من منتجات العلوم، وفقري إلى لغة ثانية.. وقوى من عزمي في هذا الإلحاح أن الفكر الفلسفي مهما تعددت مصطلحاته واستعجمت غمغماته :^(٦) آتٍ من سياق الفكر البشري منذ فجر التاريخ ؛ فَهَـضُمُ قديمه مفتاح لفهم حديثه ، وجليُّ حديثه كاشف لغامض قديمه .. سواء أتلقيت الفكر الفلسفي عن مفكرين معياريين أمثال ابن حزم والغزالي وابن تيمية رحمهم الله ، أم عن فلاسفة صناعيين أمثال الفارابي وابن رشد .. ومعرفة لغة ثانية ليست كقيلة بحلِّ الصعاب التي ذكرتها آنفاً ، بل لابد من الإمام بسياق الفكر البشري .. وما اللغة الثانية إلا وسيلة لإحضار بعض النصوص بلغة أهلها ، ومن يعرف لغة ثانية أو ثالثة فلن يحيط بلغات فلاسفة العالم ؛ فحاجته إلى تعريب

(٦) قال أبو عبد الرحمن : إذا طال الفاصل بين المبتدأ والخبر وضعت هذه العلامة (:) ؛

لأن الخبر في حكم مقول القول .

غيره ضرورة .. ثم يبقى الفهم والمحاكمة بعد التعريب خطأً مشتركاً بين ذي اللغة الواحدة وبين ذي عدد من اللغات .. يتفاوتون في ذلك حسب عطاء الموهبة ، والإحاطة بمسار الفكر البشري في المسألة المطروحة .. والحضور الفلسفي شبه معدوم في جزيرة العرب ، وناقص الأهلية في بلاد العرب عموماً ؛ فقد يظهر الفيلسوف مثلاً في ألمانيا فيشيع في العالم ترجمةً ودراسة ، ويكون العالم العربي آخر من يعرفه بتناول يسير^(٧) .

والفلسفة في الإلهيات والغيبيات من الثقافة العامة قديماً لدى علماء المسلمين ؛ لأنهم بُلوا بعلم الكلام الذي هو

(٧) أضرب المثال بحضور هيجل في الثقافة العربية لا في جزيرة العرب فحسب بسرد إحصائي - لا يزال في أوراقي - لحضور هيجل في بلاد العالم وحضوره في الثقافة العربية ترجمة ودراسة مقارناً ذلك بحضوره في بريطانيا - مستعيناً بالله ثم ببعض المترجمين - ، وقد نشرت بعضاً من ذلك في صحيفة الجزيرة تباعاً وطوّرت ، ونقّحته لكتاب العقل الفلسفي .

اشتقاقات فلسفية ، وتقصّيهـم العلمي يجرّهم إلى مناقشة آراء الفلاسفة .. والفلسفة اليوم حاجة مُلِحّة للعربي المعاصر - إن لم تكن تخصصاً فَبَشَقْفٍ عام - ؛ من أجل الدراسات الأدبية ، والفنية الجمالية ، والدراسات اللغوية ؛ لأن الفكر الحدائـي لهذه العلوم ضارب الجذور في الفلسفة .. وبحمد الله كانت الضميمة الأولى من العقل الفلسفي واضحة بيّنة ؛ لأن فكر ياسبرز كما نُقل لنا شديد الوضوح لن يكون شاقاً على الدارس والقارئ كما لو كان البديل فكراً هيـجـلياً أو كانطياً أو سارترياً^(٨) .

قال أبو عبد الرحمن : والفيلسوف الذي يُنشئ مذهباً فلسفياً

(٨) بل سَرَتْ عدوى الغموض إلى الكُتّاب الحدائين في مسائل ليس من طبيعتها الغموض ، وأعجب ما مرّ بي فصل عن التعريف بالأيدولوجيا لعزير العظمة في كتابه (التراث بين السلطات والتاريخ) ، فهو كلام مستبهم مستحكم العجمة .. ولعل سرّ ذلك أن الكتاب ثقافة نصوص أجنبية أفاد منها بترجمة حرفية بلا فهم دقيق .

باسمه ، والحاذاق في الفلسفة ، المتصف فيها بِسَمَتِي العالمِ
المفكر معاً (وهو الفيلسوف المعياري) : لا مندوحة لكل واحد
منهما من قراءات واسعة في مجامع كتب الفلاسفة عامة ،
والقراءة إلى حد التخصص في مؤلفات فيلسوف يميل إليه أو
مدرسة فلسفية يميل إليها .. ولا بد له من الاطلاع على فلسفة
أُمَّتِهِ بلسانها ، وفلسفة الآخرين منقولة إلى لسان قومه .. وقد
يكون ذا لغتين أو أكثر ؛ فيكون قارئاً مستزيداً ، وعاملاً في
التوصيل إلى قومه ، وإشاعة ما حجه عنهم عامل اللغة .. ثم
بعد ذلك لابد من الفكر المتميز فهماً ، وتميزاً ، وَلَمَّا حِيَّة ودقة ،
وسرعة استيعاب .. كل هذا لابد منه حقيقة ، ولكنَّ الأهم من
كل ذلك (بغير استثناء الفكر المتميز : المعوِّض عنه ، المغني عن
كثير منه) هو الدخول إلى الفلسفة من خلال المصطلح ابتداء
بالمعنى اللغوي والأخذ منه ، وانتهاءً باصطلاح الفلاسفة على
مدار التاريخ ، وتصيُّد الفروق والموافقات بين المصطلح عليه ،
وتحريرها ونقدها : من خلال اللغة ، والفكر ، فالوقائع التي قام

على أمشاجها المصطلح .. أي الحثيات الحسية أو التصورية ..
ولابدَّ مع هذا من الإلمام بالمصطلحات الفلسفية التاريخية قبل
التواضع على مصطلح جديد لا يفترق معناه عن الاصطلاح
السابق .. والحذق الجيد المتفوق يختصر التراكم الفلسفي الذي
تتكرر فيه المعاني والبراهين والاعتراضات بعبارات مختلفة
نتيجة لكثرة الاصطلاحات ، وكثرة التزاحم والتعارض
المذهبي على مصطلح واحد .

وجعلت هذا الكتاب في أجزاء صغيرة ؛ ليسهل عليَّ تحقيقه
وتدقيقه ؛ وليسهل على القارئ استيعابه ، وأعد إن شاء الله
بفهارس فنية لعدد من الأسفار تُكوِّن سفرًا كبيراً .. والحمد لله
بدءاً وعوداً ، وصلى الله على نبينا محمد ، وعلى آله وصحبه وسلم .
وكتبه لكم :

أبو عبد الرحمن ابن عقيل الظاهري

- عفا الله عنه -

تمَّ الفراغ من هذا القسم فجر يوم الأربعاء ١١ / ٥ / ١٤١٩ هـ بمنزلي
 بالرياض ، ثم تمت المعاودة وانتهت مغرب الليلة التي صيحتها يوم الجمعة

الموافق ٣/١٢/١٤٢٥هـ، ثم تمت المعاودة بمنزلي بالرياض فجر يوم السبت الموافق ١١/١٢/١٤٢٥هـ، ثم تمت المعاودة فجر يوم الأحد ١٩/١٢/١٤٢٥هـ [٣٠ يناير ٢٠٠٥م] بمنزلي بالرياض، ثم تمت المعاودة مغرب الليلة التي صيحتها يوم الأربعاء ٢٩/١٢/١٤٢٥هـ (٩ فبراير ٢٠٠٥م) بمنزلي بالرياض، ثم تمت المعاودة فجر يوم الأربعاء ٤/١٢/١٤٢٦هـ (٤ يناير ٢٠٠٦م) بمنزلي بالرياض، ثم تمت المعاودة عصر يوم الثلاثاء ٤/٤/١٤٢٧هـ (٢ مايو ٢٠٠٦م)، ثم تمت المعاودة ضحى يوم الجمعة ٤/٦/١٤٢٧هـ (١ يولية ٢٠٠٦م) بمنزلي بالرياض، ثم تمت المعاودة أول الليلة التي صيحتها يوم السبت ١٦/٨/١٤٢٧هـ (٩ سبتمبر ٢٠٠٦م) في البهامس، ثم تمت المعاودة بمنزلي بالرياض فجر يوم الاثنين ١٦/٩/١٤٢٧هـ (٩ أكتوبر ٢٠٠٦م)، والحمد لله بدءاً وعوداً، وسلام على عباده المرسلين، وعلى أتباعهم إلى يوم الدين.

* * *

[انتكاسُ الجمال انتكاسٌ للحياة كما في قصة «ريمون الليل» ؛ ففي رواية «فاوست» ، لجوته : أنه عشق سيدة جميلة قد أطلال الهيام بها ؛ فلما خلاها في لحظة الوصل رأى نهذاً التهمة السَّرتان بمنظرٍ بشع ؛ فهام في الصحراء على وجهه زاهداً في الحياة .

[

شيء من فلسفة ياسبرز :

* * *

[.. ثم يكون ملك اليهود هو البابا الحقيقي للمسكونة كلها ، وبطريك كنيسة دولية عالمية .

البروتوكول السابع عشر بعد الكلام المتعلق بالبابوية مباشرة .
« .. متى ما وضع ملك إسرائيل على رأسه المقدس التاج الذي تقدمه إليه أوروبا ؛ فإنه يصبح أبا العالم » .

البروتوكول السابع عشر .

« .. متى ما ولجنا أبواب مملكتنا لا يليق بنا أن يكون فيها دين آخر غير ديننا ، وهو دين الله الواحد المرتبط به مصيرنا من حيث كوننا الشعب المختار ، وبواسطته ارتبط مصير العالم بمصيرنا »

البروتوكول الرابع عشر .

« وأما شباب الغوسيم فقد فتنّاهم في عقولهم ، ودوّنّا رؤوسهم ، وأفسدناهم بتريبتنا إياهم على المبادئ والنظريات التي نعلم أنها فاسدة .. مع أننا نحن الذين لقّنوهم ما تربوا عليه » .

[البروتوكول التاسع .

[ففي الزمن الغابر لما كانت الشعوب تنظر إلى الملوك المتبوءة العروش كأنها تنظر إلى من تجلّت فيه إرادة الله : كانت تلك الشعوب وقثيذ خاضعة للسلطة المطلقة التي للملوك ؛ بلا مناقشة ولا حراك .. لكن منذ أخذنا نحن نُشرب عقول الشعوب عقيدة أن لهم حقوقاً : شرعوا يعتبرون الجالسين على الأرائك بشراً وقوماً عاديين يأتي عليهم الفناء كسائر الناس .. والزيت المقدس الذي مُسح به رأس الملك الذي هو ظل الله على الأرض زيت عادي غير مقدّس في عيون الشعب ، وكما سلبناهم إيمانهم بالله إذا بجبروت السلطة يُرمى به إلى الشارع حيث حق التملك هو حق الجمهور ؛ فاقتنصناه نحن .. وفوق ذلك فإن فنّ توجيه الجماهير والأفراد بوسائل تُتقن إلقاء النظريات وإشباعها بكثرة الكلام حولها (عما يرمي إلى ضبط مدار الحياة المشتركة بهذا وغيره) من الحيل التي لا يعرف الغويم من اكتناه أسرارها شيئاً .. إن هذا الفن عندنا .. نحن أربابه الاختصاصيون الذين تلقّوا أصوله من ينابيع أدمغتنا الإدارية ؛ فهو لاء الاختصاصيون قد نشأوا على التمرس بالتحليل والملاحظة ، ومعاناة حصر الدقائق في القضايا الحساسة الرفيعة ، وفي هذا المضمار ليس لنا نِد ولا نظير في رسم المخططات للنشاط السياسي ومعالجة المسؤوليات ، وفي هذا المجال لا يضاهينا أحد إلا الجزويت^(٩) .

البروتوكول الخامس .

[

(٩) قال اخي الدكتور أمين سليمان سيلو : «جز» من «جوسوس» ، بمعنى «عيسى» عليه السلام ، و«ويت» بمعنى «أتباع» ، فجزويت بمعنى العيسويين أتباع عيسى عليه السلام .

باعث الفلسفة ، وواجبها عند ياسبرز :

بعد تمهيد طويل من ياسبرز عن أزمة العصر العلمي الحديث ، وتعلُّقه ، وما يُسبِّبه للإنسان من قلق وما أسماه بعدم^(١٠) قال عن باعث الفلسفة : «إن مذهب العدم يتخذ في الواقع صوراً متعددة ؛ فمن الناس من يتخلى عن كل أمر باطني^(١١) ، ولم يعد لأي شيء عندهم قيمة .. يتخبطون في عالم المصادفة بين لحظة وأخرى ، يموتون بغير مبالاة ، ويقتلون بغير مبالاة ، ولكنهم فيما يبدو يعيشون في صور ذهنية عدمية تُخدر أعصابهم^(١٢) ، وفي عصبية للرأي عمياء يتنقلون بها من أمر إلى

(١٠) انظر آراء فلسفية لأدريين كوخ ص ٣٥٧-٣٥٨ .

(١١) قال أبو عبد الرحمن : لم يبيِّن المراد بالمعنى الباطني ، وهذا نقص في التفلسف .. والمصادفة - التي ستأتي بعد كلمات - مذهب إلحادي في تفسير وجود الكون مع الإيمان بالقصد في أفعال البشر ، ويعد هذا لا أعلم علاقة بين عدمية الوجوديين ومذهب المصادفة .. حتى الهيبى العبثي العدمي يكون عدمه عن قصد !! .

(١٢) قال أبو عبد الرحمن : إنها هي صور خيالية مركبة لسلوك عديم مرتقب ، وأما

أمر بدافع غريزي نحو متعة اللحظة التي هم فيها^(١٣) .. وإذا نحن استرقنا السمع^(١٤) إلى الألفاظ التي تخرج من الأفواه وسط هذا الخضمّ بدت لنا كأنها استعداد للموت مستور^(١٥) .. وقد جعلت تربية الجماهير^(١٦) الناس عمياناً بغير فكر ، جديرين بأي شيء في غيبوبة أذهانهم ؛ حتى أمسوا في نهاية الأمر يقبلون الموت والقتل ، وبات الموت الجماعي في الحرب

الصور الذهنية بإطلاق فهي الإحساسات البسيطة المسجلة في العقل ، وما يستحضره العقل من علاقات ومفارقات بين الأشياء .

(١٣) قال أبو عبد الرحمن : الرأي ما بُني على جهد من التفكير سواء أكان صحيحاً أم خاطئاً ، وليست كل لحظاتهم متّعة ، وإنما يدعون المتعة بالسلوك العدمي .
 (١٤) قال أبو عبد الرحمن : هذا تعبيرٌ سَمِيٌّ ، وإنما هو فعل الشياطين ، وبلاغة اللغة أوسع من ذلك .

(١٥) قال أبو عبد الرحمن : هذا أمر بدبي دون حاجة إلى تعبير منهم ؛ فالعدم نتيجة السلوك العدمي .

(١٦) قال أبو عبد الرحمن : هناك فرقٌ بين تربية المصلحين التي تجلب الطمأنينة ، وبين تربية المضللّين .. وفي ثقافة الفرد وموهبته وتجربته ما يُميّز بين ذلك إذا صدق التفكير .

الآلية أمراً عادياً.. غير أن أشد الفلسفات وضوحاً يستهدف كذلك تمكين الإنسان من مجابهة الموت^(١٧).. إن الفلسفة تسعى إلى إيجاد قاعدة لا يكون الموت على أساسها - بالتأكيد - مقبولاً من الناحية العقلية، وإنما يكون محتملاً في معمعان الآلام، لا في شيء من عدم المبالاة باللذة أو الألم، ولكن في ثبات الراغب الوائق^(١٨).

وبعد أن تحدث عن مهمة الفلسفة^(١٩) لخص رسالتها بقوله :
«وواجبنا اليوم أن نلتمس في الوجود نفسه أساساً جديداً للعقل ..
هذا هو الواجب العاجل في الموقف الروحي الذي عرّفه

(١٧) قال أبو عبد الرحمن : حتميات القدر ليست من حرية البشر ولا من قدرتهم ، وإنما يملكون السلام مع وضعية حياتهم بالكفاح وفعل الأسباب والصبر والرضا بالله رباً رحيماً كريماً حكيماً .

(١٨) آراء فلسفية ص ٣٥٨ - ٣٥٩ عن كتاب ياسبرز «المجال الدائم للفلسفة» فصل فلسفة المستقبل .

(١٩) آراء فلسفية ص ٣٥٩ - ٣٦٢ : عن «المجال الدائم للفلسفة» .

كير كجارد ونيتشه وباسكال ودستوفسكي^(٢٠) .. وتحقيقه لا يمكن أن ينحصر في العودة إلى ما كان ، إنما الظاهر أنه ينطوي اليوم على العناصر التالية :

(٢٠) قال أبو عبد الرحمن : عند كير كجارد : « أن مسألة المسائل هي » أن أجد حقيقة ... حقيقة ولكن بالنسبة «إليّ» .. أن أجد الفكرة التي من أجلها أريد أن أحيأ وأموت» .. وهو يضيف إلى ذلك قائلاً : إنه ينبغي بلا شك الاعتراف بوجود أمر أخلاقي *imperatif moral* ، غير أنه لا بد له أن يتمثل هذا الأمر المطلق حياً ، وأن يكون باختصار هو وإياه شيئاً واحداً ، أو ألا يكون سوى تعبير عن وجوده الخاص .. ومنذ تلك اللحظة ، لم يكن كير كجورد يستطيع أن يتصور حقيقة تظل على نحو ما خارجية عنه .. حقيقة لا تكون إلا مشاهدة لروحه ، « الحقيقة هي ذات الحياة التي تعبر عنها .. هي الحياة في حالة الفعل » وهنا نستطيع أن نجد تفسيراً للمناقشة التي أدارها «كير كجارد» بينه وبين نفسه ، والتي لم تنته إلا بانتهاء حياته ، تلك المناقشة التي كانت تغذى من قلقه الذي أقصّ مضجعه ؛ لأنه لا يحيا الحقيقة حياة كاملة ، وأنه قد ترك بينه وبينها فجوة بدلاً من أن يلبسها ملابس مطلقة ، وهذه هي كل مسألة الوجود الشعاري التي كانت ماثلة دائماً أمام ضمير كير كجارد دون أن تُحلَّ أبداً حلاً كاملاً ، وهي أن يلبس الحقيقة ويتحد بها ، وأن يحياها بدلاً من أن يتصورها بفكره .. هذا هو المثل الأعلى الذي ينبغي أن نتزع إليه كل وجودية متأسكة .. ونستطيع بهذا المعنى نفسه ، أن ندرك قيمة النصوص العديدة [الصواب : الكثيرة]

التي يعلن فيها كير كجار أن مؤلفاته كلها ليست سوى تعبير عن حياته الخاصة .. والناس يحسبونه مؤلفاً *auteur* على حين أنه مجرد مستمع *auditeur* ، ويظنون أنه كاتب ديني مع أنه لا يزيد عن كونه واعظاً لنفسه » .. هو يقول : « إنني على نقیض غيري من الوعاظ ؛ فينا هم يَحْشَمُونَ أنفسهم مخاطبة الآخرين أتحدث أنا إلى نفسي » .. ويذكر أيضاً في كتابه الضميمة *Post-scriptum* : « إن مؤلفاتي كلها تدور حول نفسي .. حول نفسي وحدها ولا شئ سواها » ، ويصر في يومياته قائلاً : « إن إنتاجي كله ليس سوى تربيتي لنفسي » .. وكتاباته كلها ترسم خطوات هذه التربية .. أعني الجهد الذي بذله دون انقطاع ؛ لكي يمتلك حقيقة الخاصة عن طريق التفكير في ذاته ، وفي الوقت نفسه لكي يلابس هذه الحقيقة بعد أن يكون قد سيطر عليها ، وليقضي على كل تباعد بينه وبين نفسه » .. انظر المذاهب الوجودية من كير كجورد إلى (جان بول) ص ٢٩ لربجيس جوليفه .. وقال ص ٣٥-٣٦ : « تحديد طبيعة هذه الوجودية ، ما هو إلا تعريف أحوال الوجود الحق *existence authentique* مفتوحاً ومضاعفاً في الوقت نفسه بتأمل قادر على أن يجعل من الوجود كما يعيشه الإنسان وجوداً مراداً يتصوره الفكر ؛ بحيث يتحوّل من فكر في حال الفعل إلى فعل يكون موضوع فكر ، وهذه الأحوال (أو الشروط) يمكن أن تُردّ إلى أحوال ثلاث : ضرورة الالتزام والمخاطرة ، وأولوية الذاتية ، ومكابدة القلق واليأس » .. وأما عدو العقل الإنساني المشترك نيتشه فالتمس مذهبه في مضغه لمسألة (إرادة القوة) ؛ إذ الوجود عنده تعميم لفكرة الحياة والإرادة والعقل والصيرورة .. انظر موسوعة الفلسفة

للدكتور عبدالرحمن بدوي ٢/ ٥١٤-٥١٥ .. وأما بسكال فليس عنده غير الإقرار بعظمة الإنسان في الفكر ، والاستعلاء على الشقاء .. انظر المصدر السابق ١/ ٣٥٦ .. وأما دوستوفسكي فانظر عن وجوديته فصلاً كتبه الأدبية السوفيتية أ. م لاتينا ص ٢١٣-٢٩٤ من كتاب (دوستوفسكي) لعدد من المؤلفين بترجمة نزار عيون السود ، وهي إلى نفي وجوديته أقرب ولا سيما مذهبه في هذه المسألة التي سهاها ياسبرز (الموقف الروحي) .. نَقَلْتُ عن كتاب (الفكرة الروسية) تأليف برديايف ص ٢٢٣-٢٢٤ قوله : « لقد قام دوستوفسكي باكتشافات عظيمة في الإنسان ، وبه يتبدى عصر جديد في التاريخ الداخلي للإنسان .. ولم يعد الإنسان بعده كما كان من قبله .. إن نيتشه وكيركيغارد وحدهما يمكنهما أن يشاركا دوستوفسكي في مجد زيادة العصر الجديد .. وهذه الأنتروبولوجيا الجديدة تنظر إلى الإنسان نظرتها إلى كائن متناقض وتراجيدي ، تعيش وشقي إلى أبعد حدود التعاسة والشقاء ، لا معذب ومُعَانٍ فحسب ، بل محبٌ للألم والمعاناة أيضاً .. هذا ما قاله برديايف فيما بعد ، واضعاً كيركيغارد ونيتشه ودوستوفسكي في عداد مؤسسي الأنتروبولوجيا الوجودية » .

قال أبو عبدالرحمن : من العجب أن يُحوَّل التلاؤم مع الطبيعة بالتفكير الصحيح والعمل المثمر إلى تفلسف غير مفهوم يتحدى الحتميات ، ويتخذ من الموت والعدم فلسفة للبقاء !! .. إنها فلسفة المجانين ، وموجزها :

١- أن البحث عن الغاية من الحياة -أهي عبث ، أو لغرض- مَطْلَبٌ في وجودية

كير كجارد حسب رَغْمِهِ .

٢- اعترافه بأمر أخلاقي ، وهذا الاعتراف يُساوي عدم الاعتراف ؛ لأنه في شكٍّ من كون هذا الأمر مطلقاً بإطلاق (أي يعم الخلق) ، أو كونه ذا وجودٍ خاص .. أي كونه موجوداً بذاته غير متعلِّقٍ بمتخلِّقٍ به ، وهذا عدمٌ محض بالنسبة إلى المتخلِّق بالخلق في الناس أجمعين !! .

٣- لا حقيقة عنده (مع أنه طارئ الوجود ، مسبوق بمُتعيَّنته) خارجة عنه .. ولم يُبيِّنْ أذلك ممارسة أو شعور أو تفكير ؟! .

٤- دخوله في حسابانية أهمُّ عناصرها العناد بقوله : « إنه لا يحيا الحقيقة حياة كاملة » .. قال أبو عبد الرحمن : كلا ، بل هو في كبد الحقيقة : إما بمعاناة حسه ، وإما بعلمٍ بحقيقة مغَيَّبة يُعلم بالبرهان العلمي وجودها بالوصف ممن يجب تصديقه أو بآثارها ، وإما بإرثه علم غيره من تواتر الأجيال ، وإما بعلمِ العدم لما يحيل البرهان العلمي وجوده ، وإما بعدم علم لن يعلمه أبداً في حياته ؛ لأنه لم يستجد الكشف عنه .. وهذا لن يعكر على حياته وسلامه مع الوجود ، وإما بعدم علم لما يعلمه غيره ؛ لقصور أهليَّته في هذا النوع من العلم .

٥- حكم على كل وجودية متناسكة بهذه الحسابانية العنادية .

٦- لا تضارب بين الحياة الكاملة وحياته الخاصة التي وقف مؤلفاته على التعبير عنها إذا تعامل مع الوجود : بالחס الإنساني المشترك ، والعقل الإنساني المشترك ، واهتبال ثمار الموهبة وخصائص التفوُّق الفردي .. أما حياته الخاصة بحرية سلوك لا بحرية فكر وضرورات علمية فذلك حياة ضد الحياة ؛ لأن

البرهان العلمي يقضي بالتأقلم مع الوجود ، وتحصيل النتائج بالله ثم بالأسباب الإيجابية ليحيا حياة سعيدة ، ويرتقب حياة أسعد فيها بعد اللحد .. ولكن الوجودي اختار الاعتقاد بالعبيثية والغثيان ، واختار بحرية سلوكية أن يجياهما .

٧- من المحمود جداً أن يكون مستمعاً ، وأن يكون واعظاً لنفسه ، ولكن بشرط ما يحقق ثمرة الاستماع ، ونتيجة الوعظ ؛ وذلك باطِّراح الحسابية العنادية ، واحترام البرهان العلمي الذي يهديه : إلى محدوديته ، وسمو عقله وحسه في دائرة محدوديته ، وأن عنده غرائز إرادية متضاربة يوازن بينها إيجابية العقل والחס ، وما هُديا به من شرع آمن به العقل مُسبقاً ؛ فتحصل السعادة بكبت غرائز يوجب البرهان كبتها بقيم الحق والخير والجمال ، وبإعمال غرائز يحصل له بها السلام وانسراح الصدر والعمل الجاد .

٨- إن صدَّق في اهتمامه بتربية النفس فلا يكون ذلك في التفكير في ذاته فحسب ، بل الحقيقة في الأنفس والآفاق ، وذاته طارئة على الوجود في منتهى المحدودية .

٩- الشروط الثلاثية التي وضعها جميلة جداً لو عَرَفنا بمتعلِّق الالتزام الذي يوحى سياقه السابق أنه يُهمِّسه .. ومتعلِّق الالتزام - بعد حرِّية تفكيره - هو ما أفضى إليه البرهان من محال ، ومتعَيَّن ، وممكن ، ويقين ، ورجحان ، واحتمال ، وحق ، وخير ، وجمال .. والجمال إحساس المشاعر ، ولن يكون إحساسها جميلاً إلا بتربية علمية وفكرية ، واحترام للبرهان العلمي بما أوجبه من تصديق الرب سبحانه والامثال له في كل شرع صح ثبوته ودلالته عن الله ، وصح امتداده الزمني أو نسخته .

- ١ - أننا نلتمس هدوء العقل باحتفاظنا باليقظة الدائمة .
- ٢ - أننا نتقل من حالة الإيمان بالعدم إلى تمثُّل تقاليدنا القديمة.
- ٣ - أننا نبحث عن العلوم الخالصة من الشوائب كمقدمة^(٢١) لصدق الفلسفة التي نقوم بوضعها .

١٠ - وجود عناصر عرضية في هذيان نيتشه لا يجعله وجودياً ، وحسبه أنه حامل لواء التكذيب بالحقائق الكبرى عن عناد ، ومغالطته بالضرورة التي تعني نوع الوجود ، ولا تلغي ماهية الوجود بتطور أحواله .

١١ - كذلك بسكال ودوستوفسكي وغيرهما توجد عندهم عناصر من التفكير تصلح تفسيراً لبعض الاتجاه الوجودي ، ولا يكونون بهذه العَرَضِيَّات وجوديين ، بل لهم مسارهم الفكري الخاص المتميز خطأ أو صواباً .. وذوو البرهان العلمي - وطلعتهم مُتَّبِعُو الدين - على صواب وخير وجمال دائماً ما ظلوا مخلصين للفهم والامثال ؛ لأن الخطأ والقصور معفوٌّ عنه ؛ لأنه نتج على رغمهم [رغمهم هنا بمعنى كرههم ، فلا يتعيَّن في هذا السياق كلمة (على الرغم منهم) ..] في بعض المسائل بعد شدة التحرُّي ونزاهته ، بل لهم أجر ومعذرة .

(٢١) قال أبو عبد الرحمن : الصواب : (بصفتها مقدمة) ؛ لأن المراد الوصف المطابق لا التشبيه المقارب .. وليست التقاليد القديمة قسيمة للعدم العبي ، وإنما القسم البرهان العلمي الذي يقوم التقاليد ، ويظهر الدين الصحيح .

٤ - أن العقل يصبح رغبة في الاتصال لا حدها»^(٢٢) ..

ودعا إلى هدوء العقل ، وحذر من الهبوط الشديد في وضوح الإدراك حتى لا تندهور في وجود ضيق الحدود^(٢٣) .

وقال عن سلوك الفلسفة : «يجب أن تنبذ الفلسفة أموراً عدة»^(٢٤) : منها فكرة التقدم^(٢٥) التي تجوز في العلوم وفي وسائل

(٢٢) آراء فلسفية ص ٣٦٢ : عن المجال الدائم للفلسفة .

(٢٣) انظر آراء فلسفية ص ٣٦٤-٣٦٥ : عن المجال الدائم للفلسفة .. قال

أبو عبد الرحمن : الوضوح مطلب علمي وفكري ، وكل تحليل لفكر غامض لا ينتهي بعد الجهد إلى البناء على ما هو واضح فليس يعني شيئاً .. وإذا كان ذلك الواضح - الذي هو نتيجة - باطلاً فالفكر الغامض (الذي هو مُنتج) باطل .

(٢٤) قال أبو عبد الرحمن : الأصل في المادة الإحصاء ، وقد جاءت عدة اسماً للمعدود ،

ولكنها لما عملت عمل المصدر جعلوها مصدراً كما في تاج العروس ٨ / ٣٥٣ / ط .

الكريت و ٣٥٧ .. وهي لا تعني الكثرة ، وإنما تعني المعدود قلّ أو كثر ؛ ولهذا

قال في ص ٣٥٧ : «العدة الجماعة قلّت أو كثرت» .. وهذا أمر طبيعي ؛ لأن ما

زاد على الواحد جمع عند قلّة ، وما زاد على الثلاثة جمع باتفاق ، وكل معدود

فهو عدّ للقليل أو الكثير ؛ لهذا لا أرى استعمال (عِدّة) بمعنى (كثرة) .

(٢٥) قال أبو عبد الرحمن : التقدم حقيقة في كل إنجاز جديد من صنع أو إتمام أو

الفلسفة.. إن المؤمنين بهذه الفكرة اعتقدوا باطلاً أن ما يأتي مؤخراً لا بد أن يُتِمَّ ما يأتي مقدماً باعتباره أقل شأنًا ومجرد خطوة نحو التقدم ، وباعتباره ذا قيمة تاريخية فحسب .. وبهذا التصور نخطئ فنحسب الجديد باعتباره جديداً هو الحق ، وباكتشاف هذا الأمر المستحدث يُحسُّ المرء أنه على قمة التاريخ .. وقد كانت هذه هي النظرة الأساسية لكثير من الفلاسفة في القرون الغابرة ، فكم من مرة اعتقدوا فيها أنهم تجاوزوا حدود الماضي كلها عن طريق شيء جديد كل الجدة ، وأن الوقت بذلك قد آن في النهاية لبداية الفلسفة الحقيقية .. إذا نحن نزعنا أنفسنا عن الأساس التاريخي في سبيل شيء جديد ، وإذا نحن استخدمنا التاريخ كمحجر^(٢٦) نستمد منه المادة التي نشكلها في صورة تتفق وما نهوى .. إذا نحن فعلنا ذلك كنا على الطريق التي

اكتشاف .. ولكن هذا لا يعني أن كل جديد كذلك ، وإنما يُزَكِّي الإنجاز الجديد الحق والخير والجمال .

(٢٦) انظر التعليقة السابقة رقم (٢١) .

تؤدِّي إلى ظلام العقيدة في العدم^(٢٧)، ولكن مذهب العدم بالجهد الشاق سوف يردُّنا^(٢٨) إلى الحق الموثوق في صحته .. لقد انبثقت من العدم طريقة أساسية جديدة تهدينا إلى أن ننظر نظرة أخرى إلى تاريخ الفلسفة .. إن ثلاثة آلاف عام من تاريخ الفلسفة تصبح كأنها حاضر واحد ؛ فالمذاهب الفلسفية المتعددة تحوي في طياتها الحقيقة الوحيدة .. وقد كان هيجل أول من جاهد في سبيل إدراك وحدة هذه الفكرة ، غير أنه ما برح ينظر إلى كل أمر سبق كأنه مرحلة تمهيدية وحق جزئي يؤدِّي إلى فلسفته الخاصة^(٢٩) .. ولكن الأمر الأساسي هو أن تتمثل ما

(٢٧) قال أبو عبد الرحمن : ظلام العقيدة في العدم تفلسف اصطلاحى يغني عنه (تعطيل المواهب والقدرات بالتقليد ، واستجرار التاريخ بلا محاكمة) .. والمحذور عند ياسبرز تجريد التاريخ من الحق ، والتلاعب به كما نهوى ؛ فهذان الأمران عناصر العدم .. وهذا حق ، ولكن سياقه تضليلي يتلاعب بالألفاظ وينقض ما أبرمه .

(٢٨) قال أبو عبد الرحمن : ليس العدم هو الذي يردُّنا ، وإنما الذي يردنا إلى الحق الجهد الشاق الصادق من التفكير الصحيح والعمل المعمر لا المدر .

(٢٩) قال أبو عبد الرحمن : هذا بخلاف دعوى ياسبرز السابقة « أن المذاهب الفلسفية المتعددة تحوي في طياتها الحقيقة الواحدة » !! .. ولا يتصور هذا إلا فيما يجب أن

بلغته الفلسفة في كل عصر من العصور ؛ وذلك بأن نبقي دائماً على اتصال متجدّد بالأعمال العظيمة التي قام بها الماضي ، وأن ننظر إليها كأمر^(٣٠) واقع لا كأمر تجاوزه الإنسان .. وإذا نحن نجحنا في إيجاد اتصال وُدِّي بكل التفكير الفلسفي عرفنا أن صورة الفلسفة الحاضرة قد انبثقت أيضاً من المصدر الأول ، وعرفنا أن التقاليد العالمية لا غنى لنا عنها ؛ فهي الذاكرة التي بغيرها نهبط إلى التفاهة المطلقة للخطّة المجردة التي ليس لها مستقبل ولا ماض .. وفي وجودنا المؤقت الزائل نعرف واقعية الحقيقة الأساسية وملازمتها لكل حقيقة أخرى ، نعرف «الفلسفة الدائمة» التي تمحو الزمان في جميع الأزمان»^(٣١).

قال أبو عبد الرحمن : إن باعث الفلسفة إذن البحث عن الحقيقة ، والاستضاءة بإنجاز الأجيال ؛ لأن اكتشاف الحقيقة

يكون عليه الاتفاق كإحالة المحال الذي ياباه العقل الإنساني المشترك .

(٣٠) انظر التعليقة السابقة رقم (٢١) .

(٣١) آراء فلسفية ص ٣٦٤-٣٦٥ : عن المجال الدائم للفلسفة .

ليس محصوراً في زمن ؛ ولهذا كانت الفلسفة عنده قيمة في ذاتها مع أنها محل للمعيار والقيمة .. قال ياسبرز : « يبدو أن انحطاط الفلسفة منذ نصف قرن يواكب تحررها من الروابط الجمعية^(٣٢) .. وعندما يعصف التعسف ، ويُسَلَّم الفكر إلى فوضى الصدف^(٣٣) : قد يجد المكافحون فرصتهم للكشف عن

(٣٢) قال أبو عبد الرحمن : ههنا دعوى الانحطاط ، ودعوى التحرر من الروابط ، وكلاهما يحتاج إلى برهان وأمثلة ؛ فأني تستطيع كهذا؟! .. ولقد مرَّ في كلمة للدكتور عبد الرحمن بدوي أن ياسبرز أغزر إنتاجاً من سارتر ، وهذا واضح من إحصائي لأعماله في أحد أسفار هذا الكتاب ، وقد قال الدكتور عادل العوَّاء في مقدمته لعظمة الفلسفة لياسبرز ص ٩ : « دأب ياسبرز على الإنتاج الغزير منذ مرحلة نضجه الفكري ، وصار ينشر منذ الحرب العالمية الثانية أكثر من كتاب واحد في المتوسط كل عام » .

قال أبو عبد الرحمن : المسألة كمَّ لا كيف ؛ ففلسفة ياسبرز إنشائية سهلة ، ومع غزارة إنتاج سارتر فإن كتابه الوجود والعدم مثلاً - في عمقه ونتاجه معاً - يفوق جهده عشرات من كتب ياسبرز .. كما أن سارتر تحمَّل مسؤولية الأداء الروائي (وليس ذلك سهلاً) ؛ فصار جهده أشد وأعمق من جهد ياسبرز في مقالات وكتب إنشائية .

(٣٣) الصواب (المصادقات) من صادف ، وأما الصَّدَفُ فمن فعل صَدَفَ بمعنى مال ، وذلك غير معنى صادف الذي هو اتفاق بغير قصد .

جوهر الفلسفة الحالي ؛ فما إن تتفجر قشرة المواصفات حتى يعود من الممكن إدراك جوهر الفلسفة بجلاء ، وإنني إنما أود الإسهام في هذه العملية بهذا الكتاب .. لقد كان (هيجل) أول من جعلنا نعي وجود تاريخٍ كليٍّ للفلسفة .. ولكن تاريخ الفلسفة اليوم غداً عنصراً من عناصر التفكير الفلسفي .. بمعنى آخر يغاير كل المغايرة ما كان عليه في عصره ؛ فمن جهة أولى لا تستطيع الفلسفة الاستغناء عن تاريخها ، والفكر الحديث يلقى نفسه عبر ماضيه ، ومن شأن الفلسفة أن يعرب موقفها حيال هذا الماضي عن طبيعتها الخاصة سلفاً ؛ فهي قد لا تكون إلا صدى ، ومن ثم عارية عن الأهمية ، وفي وسعها أن تضيف على التاريخ : رؤى إجمالية ، رؤى اختزالية ، أبنية منطقية .. وفي وسعها أخيراً أن تتمثل الحقيقة ؛ إذ تعتبرها حضوراً سرمدياً ، وتدرّك بها غايتها .. إن العرف الفلسفي^(٣٤) كالبحر الواسع العميق الذي لا نستطيع ولن نستطيع سبر أغواره ، ومن الثابت

(٣٤) قال أبو عبد الرحمن: لا معنى لهذا إلا (المعرفة الفلسفية)، وليس المراد الاصطلاح الفلسفي.

أن المعرفة الموسوعية لم تبلغ في أي وقت آخر ما بلغت في عصرنا^(٣٥) .. إننا لم نملك البتة من قبل نصوصاً بعدد النصوص التي نملكها ، ولا طبعات تضاهي وجود طبعاتنا ، ولا مثل هذا القدر من المحاضر والفهارس والمراجع الاستشارية .. وهذه كلها وسائل عمل ممتازة (وسائل لا مناص منها) بيد أنها وحدها لا تمنح الفلسفة حضوراً حياً ، ونحن نتعرض للضلال في مجرد معرفة النظريات المختلفة .. النظريات المتراصة أو المتعاقبة ، كما نتعرض للضياع بقبول أوجه التبسيط الخاطئ^(٣٦) في المنظور الاعتقادي .. وفي كلتا الحالين نفقد الشيء الرئيسي^(٣٧) عبر كتلة المعرفة بدلاً من نواله ..

(٣٥) قال أبو عبد الرحمن : لا أدري ما سر المقارنة بين الفلسفة والمعرفة الفلسفية .. والمؤكد الآن تسطیح الدراسة للماضي ، والتكلف في اصطلاح جديد وتفلسف جديد .

(٣٦) قال أبو عبد الرحمن : هذا نفسه هو التسطیح القبيح ؛ لأنه نقص في العلم ، وخطأ فيه .

(٣٧) قال أبو عبد الرحمن : الرئيس من دون ياء لكل عنصر واحد هو الأساس وحده ، والرئيسي بالياء لكل عنصر يكون مع غيره أساساً .

شيء غريب : إن العرف الناجع للفلسفة الحقيقية يتجلى الآن على ما يبدو أكثر من تجليه في أي وقت مضى على الرغم من ازدياد معرفتنا التاريخية ازدياداً خارقاً ، ولا يُمثل العلاج في تقليص حجم الموسوعات الكبرى .. وكذلك لا يمكن إرجاع تاريخ الفلسفة إلى رؤية إجمالية بكتابة السيرة الموصولة لنحو وحيد كلي^(٣٨) قد لا يملك أدنى واقع في نظرنا ؛ فنحن لا نهيمن على التاريخ ، وإنما نعيش فيه^(٣٩) .. ونحن لا نرى التاريخ من وجهة نظر خارجية ، بل ننظر إليه ونحن فيه مغموسون^(٤٠) .. وعلى الرغم من ذلك ، ومن غير أن نهيمن على

(٣٨) قال أبو عبد الرحمن : هذه العبارة غير مفهومة بالمثال الشارح ، والغموض والغمغة ضربة لازب في كل فلسفة حديثة - وإن كان الفيلسوف كياسبرز يُدعى له الوضوح - ؛ لأن التفضيل المتعمد من المخترين والحواة سبب تلقائي للغموض.

(٣٩) قال أبو عبد الرحمن : كلا ! .. فنحن نعيش في جزء منه ، ويهيمن كل واحد على قدر من التاريخ الكلي بقدر ما عنده من اطلاع وآلات علمية يختبر بها الماضي .

(٤٠) قال أبو عبد الرحمن : ليس هذا قاعدة يدخل فيها كل فيلسوف معياري ، وإنما ذلك حالة بعض المخترين كالضفدعة لا ترى الدنيا غير المستقع الذي تعيش فيه .

التاريخ ، ولا أن نتحلل ألبتة من مقدماتنا وأهدافنا : إننا ننفذ إلى التاريخ ، ولكن نفوذنا لا يكون جلياً إلا إذا بدأنا باستخلاص بعض الوجوه المحددة في تاريخ الفلسفة على مستوى الوقائع استخلاصاً منهجياً .. إنني أسعى بعون التأريخ والجغرافية إلى تصوّر العهود المختلفة .. تصوّر سرّ التغيرات التاريخية التي لا نكاد نعرف أسبابها .. تصور شروط الوجود المتحولة التي تكتنف المفكر بحسب المعطيات الطبيعية والاجتماعية التي يعلمنا التاريخ عن تنوعها تنوعاً غريباً جداً .. والفرضيات المسبقة والاختزالات الفكرية النمطية لعهد من العهود هي أشبه بأردية تاريخية تلبسها المسائل السرمدية^(٤١) .. إنني أتناول المسائل والمذاهب كما تناولها المفكرون ؛ وأصغي إلى قول التاريخ ، وإلى المسائل التي طرحها ، والحلول التي قدّمها ، دون

(٤١) قال أبو عبد الرحمن : الأردية هي ما أسلفه مثل (الفرضيات المسبقة) ، والمسائل السرمدية هي أجزاء التاريخ الماضي .

أن أُعنى بالترتيب التاريخي^(٤٢)؛ وإنني لأعتق نظرة منهجية إلى كل ما أمسى مشكلة في الفلسفة .. إنني أرى نشأة الفلسفة منذ البدء ، وعبر العصور على السواء من : الأسطورة ، والدين ، والشعر ، واللغة .. وكأن أصل الفلسفة يكمن في شيء آخر قد تغتذي منه أو تعارضه .. إنني أرى أن الفلسفة تتحقق في الحياة العملية ، وأدرك النتائج التي تحدثها في هذه الحياة ، كما أدرك على العكس الشروط التي تخضع لها الفلسفة .. إنني أعني وجود مجال للقوى يضمن فيه البحث الفلسفي نار اصطراع^(٤٣) الأفكار عبر الزمان اصطراعاً لا نهائياً .. ويبدو في بعض الأحيان أن هذا الاصطراع ينتهي بمنظومة فخمة تضم كل

(٤٢) قال أبو عبد الرحمن : الاستغناء عن الترتيب التاريخي في موضع لا يُسقط ضرورته في مواضع أخرى .

(٤٣) قال أبو عبد الرحمن : الاصطراع بمعنى التصارع بدليل صيغة (افتعل) .. أي اصطرع اصطراعاً .. والإنسان يصطرع مع نفسه ومع غيره ؛ فجازت هذه الصيغة .. وهذا التصارع من تصارعا وتصارعوا ، وهو توالي التصارع من طرف واحد أو أكثر .

شيء ، ولكنها لا تلبث أن تنفجر فيُستأنف القتال في صور جديدة^(٤٤) .. ولما كنت لا أستطيع اعتناق وجهة نظر خارجية ؛ فلذا أراني أسهم في المعركة ولو من أجل طراز تصوري للقوة وحدود خطوط النار .. إنَّ مَزَجَ هذه الوجوه المختلفة لا يُيسَّر الرؤية الجيدة ، ولكننا نجدها تتكامل عندما تتمايز ؛ فكل وجه منها هو وجه محدود يصلح وسيلة لسائرهما ، ومن الواجب ألا يُستخلص من أحدها دليلٌ ضدَّ غيرها ، ولا أن يُسعى لاستخلاص أحد هذه الوجوه من سواه .. وهذه الوجوه لا تُؤَلَّفُ باجتماعها صورة شاملة ، وإنما تبقى هذه الصورة تابعة على الدوام لوجهة نظر محددة .. إنها عنصر داخل جملة تظل مفتوحة .. عنصر ضمن شامل^(٤٥) .. ثمة إذن طرق شتى للنفوذ إلى الفلسفة ، وهذه الطرق تؤلف بجملتها تاريخ

(٤٤) قال أبو عبد الرحمن : كل هذه صور مجازية تُقبل من الأديب ، ولا تُقبل في البناء الفلسفي .

(٤٥) قال أبو عبد الرحمن : ما أحوجه في هذا التعويم إلى أمثلة شارحة ؛ لفهمه ، ولنعلم أنه لا يتكلم من فراغ !! .

الفلسفة .. بيد أن هذا التاريخ لا يكفي ، ولم يبلغ الباحثون الجوهر خلال هذه الوجوه العديدة^(٤٦) ؛ فعندما تلتقي الكائنات البشرية بعضها ببعض تبدأ بالتوارد لا من أجل تحقيق هدف وحسب أيّاً كانت قيمته ، بل ابتغاء ما وراء كل هدف في قلب الكائن ذاته .. ونحن إنما نرمي إلى مثل هذا اللقاء مع الفلاسفة وذاكم هو موضوع كتابنا .. إن على الفلاسفة أن يحظوا بقيمتهم الكاملة وذلك بحضورهم ذاته .. بوحدتهم وهم جميعاً لا يرتبطون برباط وثيق مع الفهم العام وحسب ، بل يجاوزونه ، وهم معجزات العظمة المتجسدة في أناس يتعذر نسيانهم ، وهم يحققون في حياتهم وفي أفعالهم ما يبدو مجرد ممكن في مستوى المعرفة .. إنهم وحدهم يتيحون لنا فرصة

(٤٦) قال أبو عبد الرحمن : يريد بالعديدة الكثيرة ، ولا تحمل هذا المعنى في لغة العرب ؛ لأن المرجع إلى الإحصاء ، ومن المجاز العديد بمعنى الند .. أي يُعَدُّ ويحصى مثله في أفعاله ومواهبه .. وإذا أريد معنى الكثير جئ بزيادة لفظ دال مثل : ما أكثر عديد بني فلان ؟! ؛ وإذن فلا تصلح عديدة بمعنى كثيرة وإن استعملها عالم من العلماء ؛ فبعد فساد السليقة لا يكتب كل عالم عن خبرة لغوية دائمة .

الوصول إلى كُنْهِ الفلسفة ، وهم يُجلبون^(٤٧) أكثر مما نستطيع إدراكه وراء الوجوه الخمسة التي ألمحنا إليها سابقاً^(٤٨) .. إنهم يكشفون عن جوهر الفلسفة ، وهذا الجوهر في الفلسفة لا يتجلى بالأصل إلا في شكل شخصي .. ثم إن علينا ألا نفْتَت هؤلاء العظماء إلى مسائل ، ولا أن نحط من شأنهم ؛ فننحدر بهم إلى منزلة منظومات تعليمية^(٤٩) ، ولا أن نجعلهم صوراً بعيدة المنال ، ولا أن نقتصر على الاستمتاع بمأساة كثرتهم وتعدددهم^(٥٠) .. إنهم لا يستهدفون ضياع وجودنا ، بل يطلبون على العكس عوننا في إيجاد أساس له^(٥١) .. ويترتب على لغة

(٤٧) قال أبو عبد الرحمن : يجلبون بمعنى يجمعون قواهم .

(٤٨) انظر ص (٧١ - ٧٥) من هذا الكتاب .

(٤٩) قال أبو عبد الرحمن : التعليمية هي الثمرة والهدف من علوم العلماء .

(٥٠) قال أبو عبد الرحمن : هذه جوانب أخرى عن دراسة حياة أولئك العظماء لا تضر

، الانتفاع بشمار جهدهم .

(٥١) قال أبو عبد الرحمن : يتمظهر ياسبرز ههنا بالثرثرة الوجودية ، وضياع الوجود هو

وجودهم أن توقفنا وتقودنا إلى إدراك أعمال المعقول»^(٥٢).

قال أبو عبد الرحمن : إن ياسبرز لما ذكر المصادر المغذية للفلسفة وَصَفَهَا - على تباین مذاهبها - بأنها السبيل إلى إدراك أعماق المعقول ، وأعطى الفلاسفة خاصية ترفعهم فوق كل البشر ، وعنوان كتابه استهلال مُشعرٌ بهذه النتيجة .. وياسبرز يربط ماهيته المعبرة باللقاء بعظمة الفلسفة وعظائنها .. قال : «والعظمة هي أن ندرك بالاحترام وبالتبصر ما به نغدو نحن أيضاً أفضل من ذواتنا ؛ فعن العظماء تنبعث قوة تجعلنا ننمو بملء حريتنا»^(٥٣) .. إنهم يملؤوننا بعالم اللامرئي الذي يكتشفونه ، ويُظهرون الصور التي يجعلوننا ندركها بالكلام .. إن الذي

العدمية والغثيان والهيبة .. والحماية من ذلك ليست في عبر التاريخ فحسب ، بل في البراهين العلمية من الأنفس والآفاق والخبرة .

(٥٢) عظمة الفلسفة ص ٢٧-٣٢ .

(٥٣) قال أبو عبد الرحمن : ولكن العظمة مقومة ومقيمة مسبقاً بالبرهان العلمي من بديهيات العقل ، ومعطيات البرهان العلمي ؛ فهي محكومة بالقيم ، لا بحریتنا السلوكية ! .

أرى عظمته يكشف لي عن نفسي ؛ فأنا أميط اللثام عن ذاتي بذاتي عندما أدرك كيف أرى العظمة وكيف أتصل بها ، وكلما عظم نقاء الإرادة وازداد الفكر صحةً اتضح الحديث الذي تحدثني به إرادة العظماء وحقيقتهم ، وأنا أستطيع أن أدرك العظمة بإمكانات طبيعتي^(٥٤) .. إن إجلال العظماء ينطوي على احترام كل كائن إنساني^(٥٥) .. وينفرد المرء الذي يحترم الإنسان بالقدرة على أن يرى أيضاً العظمة المتجسدة في العالم الحاضر ، كما هي معطاة في هذا الزمن الراهن .. ومهما ضُؤِّل مقياس هذه العظمة المتجسدة فإنه يقودنا إلى العظمة في التاريخ ويتيح لنا الإيمان بها .. ونحن إنما نمتح من هؤلاء المعاصرين الذين

(٥٤) قال أبو عبد الرحمن : هذا صحيح إذا كانت طبيعته طلب البرهان العلمي .

(٥٥) قال أبو عبد الرحمن : كلا !! .. ففرعون مثلاً يستحق الصفق بالنعال من قفاه ! ..

وهكذا أبونواس في جوانب كثيرة من حياته .. إلخ .. إلخ !! .. والإنسانية جنس

البشر ، ثم اكتسبت في العصر الحديث معنىً مجازياً بمعنى أن الإنسانية ما يجب أن

يكون عليه الإنسان من الفضائل والعلوم .

نقدّهم بحب وباحترام .. نمتح المعايير التي تساعدنا على تقويم الإنسان بوجه عام وتقويم إمكانياته»^(٥٦) .

وسمج ياسبرز سماجةً كُفريّةً لا حدّ لها ؛ إذ رفع الفلاسفة فوق الأنبياء وعظماء التاريخ ؛ وما ذلك إلا لكون الفلسفة عنده قيمة .. قال : «عرف العصر القديم مجموعات من كتب السيرة التي تناول حياة رجال شهيرين .. سيرة أباطرة»^(٥٧) (سويطون Suétone نحو ٧٥ - ١٥٠)^(٥٨) ، وسيرة رجال دولة (بلوتارك Plutarque نحو سنة ٤٥ - ١٢٧)^(٥٩) ، وسيرة

(٥٦) عظمة الفلسفة ص ٤٧ .

(٥٧) قال أبو عبد الرحمن : الأصل في الكلمة إطلاقها على رؤساء قواد الجيوش الكبيرة ، ومرت بمصطلحات انتهت بمعنى الحاكم الذي توسعت مملكته ، وانتصر على ممالك وشعوب أخرى .. انظر دائرة المعارف لبطرس البستاني ٣٥٤ / ٤ ، والموسوعة العربية الميسرة ٢١٨ / ١ ، وموسوعة السياسة ٢٨٥ / ١ .

(٥٨) قال أبو عبد الرحمن : يريد سويطونيوس [٦٩ - ١٤٠م] (جايوس ترانكيلوس سويطونيوس) كاتب سير الرومان ، وكان سكرتير الإمبراطور الروماني هادريان ، وأشهر كتبه (حياة القيصرية) .. انظر عنه الموسوعة العربية العالمية ٢٩٨ / ١٣ .

(٥٩) قال أبو عبد الرحمن : يريد بلوتارك [٤٦ - ١٢٠م] المؤرخ الناقد اليوناني .. كان

فلاسفة (ديوجين لايرس Diogène Laërce نحو سنة ٢٠٠ بعد الميلاد)^(٦٠) .. وفي العصر الوسيط وجدت فهارس فئات العظماء في الماضي والأنبياء والرسل وآباء الكنيسة والأباطرة والقديسين والشعراء والفلاسفة .. وفي عهد الانبعاث وجدت مجموعات تضم سيرة الشهيرين بعد نضد فئاتهم بحسب منزلتهم في سلم العظمة .. ومثلاً النضد الآتي : اللاهوتيون ، الفلاسفة ، الشعراء والمؤرخون ، المحاربون والمشرّعون ، الأطباء ؛ أسر الفرسان ، « الميكانيكيون » الذين لا تبتعد معرفتهم عن الفلسفة بعداً كبيراً ، وهي تمثل تطبيق

في كتابه (حيوات متوازية) يقارن بين علمين أحدهما يوناني والآخر روماني .. انظر عنه الموسوعة العربية الميسرة ٤٠٢/١ .. وإنما أراد ياسبرز السّير التي كتبها هؤلاء .

(٦٠) قال أبو عبد الرحمن : يريد ياسبرز فلاسفة على صفة ديوجنيس [٤١٢-٢٢٣ ق م] الفيلسوف الألماني الذي عاش على البساطة ، وكان يعيش في برميل ، ويحمل المصباح نهاراً يبحث فيه عن الإنسان الفاضل !! .. سأله الإسكندر الأكبر عما يتمنى ؛ فقال : تبعد عني حتى لا تحجب ضوء الشمس !! .. انظر عنه الموسوعة العربية الميسرة ٨٤٠/١ ، وموسوعة الفلسفة والفلاسفة للدكتور عبد المنعم الحفني ٦١٢/١ .

الرياضيات .. (ميشيل سافونارولا^(٦١) Michel Savonarola ١٤٤٠ نقلاً عن تزيلسل Zilsel^(٦٢)) .. وقد كانت العظمة في مثل هذه المجموعات تُخلط بالشهرة ، أو بتظاهرات عقول هي في ذاتها عقول عادية ، أو بمجرد الغرابة مما حملهم على ذكر حتى^(٦٣) مجانين البلاط والمسوخ الأقزام ، ولم تصبح

(٦١) ميشيل سافونارولا جدُّ الراهب الإيطالي الثائر جيرولامو سافونارولا ، واشتهر ميشيل طيباً عالمًا ، وشغل كرسي الأستاذية في جامعة فرّارا ، وأصبح الطبيب الخاص للدوق نيقولا دست ، كما كان رجلاً واسع الثقافة .. درس الدين وما بعد الطيبة والسياسة ، ودرس الزراعة ونباتات المياه المعدنية في إيطاليا ، وامتاز بالتقوى والورع والعطف على الفقراء والمحتاجين .. وقد ترمى (الراهب الثائر) جيرولامو على يد جلّته هذا ميشيل الذي جعله يُقبل على التهام الكتب ، وكان يأمل أن يصبح جيرولامو طيباً ، كما أخذ هذا الجلد يفرس في نفس حفيده روح التقوى والصلاح والاستياء من فوضى الأخلاق في العصر الذي عاش فيه .. انظر عنه : سافونارولا (الراهب الثائر) لحسن عثمان/ القاهرة/ دار الكتاب المصري ط ١، ١٩٤٧ م ، ص ٢٧-٢٨ [د. يحيى محمود بن جنيّد].

(٦٢) تزيلسل [إدغار] Edgar Zilsel فيلسوف ، ولد في فينا عام ١٨٩١ م ، وتوفي في أوكلاند (أمريكا) ١٩٤٤ م . من أشهر كتبه : الأصول الاجتماعية للعلم الحديث [د. بقاعي].

(٦٣) قال أبو عبد الرحمن : هذا تعبير صحيح : مثل جلس الأمراء حتى خدمهم .. وهي هنا حرف عطف للغاية ، وما بعدها معطوف على مقدر هو : « ذكر الأعلام حتى مجانبهم » ، وما بعدها بعض مما قبلها .. ولها معنى بلاغي هو الاستغراب والاستعظام تحقيراً لما بعدها مثل : تناول للأمر حتى الرويضه ، وارتفع سعر الطعام حتى السَّمْح .. أو تعظيماً مثل : خاف حتى الشجعان ، وعم الخير حتى الفواكه من الآفاق .

العظمة موضوعاً مستقلاً يتناوله تفكير واع إلا في عصر المدرسية والإبداعية الألمانية^(٦٤).. وقد بات من المؤلف تمييز الفئات الأربع .. فئات القديسين والأبطال والشعراء والمفكرين ، وانطوت كل فئة من هذه الفئات على تمييز العظمة الصحيحة عن الأشخاص الثانويين .. هب أن الفلاسفة يشتركون مع الشعراء والأبطال والقديسين والأنبياء في العلاقة بالعالم ككل^(٦٥) [في] : إيضاح سر الكون والوجود^(٦٦) ، [و] الحقيقة التي تعلو على الزمان في ثوب تاريخي [و] ، الانصراف عن المنافع العصرية الجزئية ؛ فما الذي ينفرد به الفلاسفة آنذاك ؟ .. إنهم مفكرون يتوصلون دون اللجوء إلى العمل ولا إلى الصورة ولا إلى الشعر ، بل بالمفاهيم وبالتصوُّر .. يتوصلون إلى قوام

(٦٤) قال أبو عبد الرحمن : في الأصل : (والألمانيّين) ! .

(٦٥) قال أبو عبد الرحمن : المعنى : (شبه كل) ، والصواب : (بصفته كُلاً) ؛ لأن المراد

الوصف المطابق لا التشبيه المقارب .. وقد أهمل علاقة (في) قبل (إيضاح) ،

واستبدل الشولات (،) فيما سيأتي بشرطات هكذا (-) ، ولا معنى لهذا .

(٦٦) قال أبو عبد الرحمن : يعني اشتراكهم في تحقيق هذا الغرض .

الجوهر الخاص بعظمتهم كلها ، والفكر لديهم ينجح في أن يفكر في ذاته ، ويفهم بذلك كيف يجرب الكون من حيث جملته؟^(٦٧) ..
ويترتب على ما يبدو في مكان آخر عبر رمز ، سواء في حدس بصري أو سمعي ، وإما في دلالة فعل من الأفعال يترتب عليه أن يدركه الفكر المسمى فكراً فلسفياً^(٦٨) .

قال أبو عبد الرحمن : الأنبياء والرسل عليهم السلام خارجون عن دائرة هذه المقارنة الجوفاء ؛ لأن علمهم منحة من خالق الحقائق العليم بحقيقة نفسه سبحانه ، وعظمتهم جبلة من اصطفاء خالقهم سبحانه لهم .. وكم في الفلاسفة الصناعيين من أغبياء وحواة مقلدين ، وإنما العظمة في العقل الإنساني المشترك إذا أظهر به المفكر في ميدان تخصصه البرهان

(٦٧) قال أبو عبد الرحمن : هذا صحيح ، ومنه يكون البرهان العلمي على أنه لا تفسير للكون إلا بخالق له الكمال المطلق ، وأن الدين الصحيح مرجع يهدي العقل والسلوك ، ويقدهما ؛ حتى يكون الإنسان بكل جوارحه ومواهبه عبداً لله .. عبادة التشريف للمؤمنين لا عبودية القهر بحتمياته الكونية فحسب .

(٦٨) عظمة الفلسفة ص ٥٧-٥٩ .

العلمي سواء أكان فيلسوفاً حرفه وصناعة ، أم كان غير فيلسوف .
 وقال ياسبرز : « العلم حالة ضرورية سابقة للفلسفة »^(٦٩) ..
 غير أن الموقف الروحي^(٧٠) الذي نشأ نتيجة للعلم^(٧١) قد ألقى
 على الفلسفة أعباء ثقيلة جديدة ، ولم تكن العهود السابقة
 كعهدنا في مثل هذا الوعي الواضح بثقل هذه الأعباء .. ويجب
 أن يكون العلم « بحثاً » مطلقاً ؛ لأنه عند الممارسة العملية
 والتفكير المتوسط تشوبه أقوال ونظريات لا تمتُّ إلى العلم
 بصلة^(٧٢) .. وقد حقَّق أفراد من العلماء العلم البحث الدقيق

(٦٩) قال أبو عبد الرحمن : هذا صحيح ، وتتجدد الفلسفة بزيادة العلم ونموه .

(٧٠) قال أبو عبد الرحمن : قد مضى الكلام عن هذا الموقف فيما سلف من تحشية على
 فلسفة باسكال ونيشه ودوستوفسكي .. انظر التعليقة رقم (٢٠) .

(٧١) قال أبو عبد الرحمن : لأن العلم الحديث في أوروبا واجه خرافات تُنسب إلى الدين ،
 وكان مادياً مجدياً ، فانهار على المعطلين عقولهم عن تفكير صحيح ركأُ العدمية .

(٧٢) قال أبو عبد الرحمن : العلم الحقيقي الذي أقامت التجربة برهانه لا اختلاف فيه ،
 وأما النظريات فهي احتمالات من العلماء ، وقد يدَّعي المخربون أنها علمية كتنظيرة
 دارون ؛ لأنها نُسبت إلى ذي علم اجتماعي .

عند تطبيقه على دائرة الموجودات كلها^(٧٣)، ولكن حياتنا الروحية لا تزال على وجه الإجمال بعيدة عنه.. ويجب أن تُعرض العقائد الخرافية في العلم لوضح النهار؛ ففي عصرنا الذي يتميز بالتشكُّك وعدم الاستقرار اتَّجه الناس نحو العلم، وظنوه أساساً ثابتاً، ووضعوا ثقتهم فيما أسموه نتائج البحث العلمي، وأخضعوا أنفسهم خضوعاً أعمى لمن افترضوا أنهم خبراء، واعتقدوا أن الدنيا ككل^(٧٤) يمكن أن تنتظم بالتخطيط العلمي، وتوقعوا من العلم أن يمدِّهم بأهداف الحياة، وهو ما لا يطيقه العلم بتاتاً.. وتوقعوا معرفة الوجود ككل^(٧٥)، وهو ما يخرج عن دائرة العلم^(٧٦).. وينبغي أن يعاد توضيح الفلسفة ذاتها بطريقة منطقية منظمّة؛ فهي العلم بالمعنى الناضج الثابت

(٧٣) قال أبو عبد الرحمن: كلا؛ فكون الله وغيبه أوسع من ذلك.

(٧٤) انظر التعليقة رقم (٢١).

(٧٥) انظر التعليقة رقم (٢١).

(٧٦) انظر آراء فلسفية ص ٣٦٦-٣٦٧: عن المجال الدائم للفلسفة.

للتفكير والمنطق ، ولكنها ليست العلم بالمعنى الحديث البحت ، وهو البحث في الأشياء بحثاً يؤدي إلى المعرفة العلمية الصحيحة القاطعة التي يراها كل الناس على صورة واحدة^(٧٧) .. إن ما قال به ديكارت من الانطباق الخاطيء بين العلم والفلسفة - وهو صورة ذهنية قاطعة تسير روح هذه القرون الأخيرة - جعل العلم معرفة يُفترض فيها الشمول ، كما حطّم الفلسفة ذاتها^(٧٨) .. إن نقاء الفلسفة يجب أن يُكتسب اليوم بمسايرته لنقاء العلم .. إنها شيان لا ينفصلان ، ولكنها ليسا شيئاً واحداً ؛ فليست الفلسفة علماً خاصاً يسير مع العلوم الخاصة الأخرى^(٧٩) ، وليست الفلسفة علماً يُتَوَجَّعُ غيره من العلوم

(٧٧) قال أبو عبد الرحمن : تهبط الفلسفة بمقدار ما ينقصها من ذلك ؛ لضرورة الخبرة والتجربة ، والإيضاح الشارح منها بالأمثلة .

(٧٨) قال أبو عبد الرحمن : الفلسفة الصناعية تأمّل محض حر ، والفلسفة المعيارية خاضعة للبرهان العلمي المأخوذ من فطرة العقل والخبرة التي من ضمنها العلم اليقيني التجريبي .

(٧٩) قال أبو عبد الرحمن : هي علم قائم بذاته في وضع معرفة العلاقات والمفارقات بين

وينشأ عنها ، وليست الفلسفة عملاً يضع الأساس لغيره من العلوم التي نُحصِّلها بالبناء على هذا الأساس .. الفلسفة مرتبطة بالعلم ، وتُفَكِّرُ في الوسط الذي تفكر فيه العلوم الأخرى .. وبغير نقاء الحقيقة العلمية لا يمكن بلوغ الحقيقة الفلسفية .. للعلم دولته الخاصة ، وهو يسترشد بالآراء التي تنمو في جميع العلوم ، وإن تكن هذه الآراء ذاتها لا يمكن تسويغها تسويغاً علمياً .. إن أملنا الحديث في وعي الحق^(٨٠) لم يصبح ممكناً إلاً على أساس علوم القرن الماضي ، ولكن هذا الأمل لم يتحقق بعد .. والعلم المطلوب تحقيقه هو من بين الحاجات العاجلة جداً للخطة التاريخية الحاضرة .. يجب أن يتضافر البحث العلمي مع الفلسفة لهدايتنا إلى الطريق التي تُؤدِّي إلى الحق الأصيل ؛ فيقفأ معاً في وجه انحلال العلم إلى تَخَصُّصاتٍ لا رابطة بينها ، وفي

الموجودات ، وهي علم قائم بذاته أيضاً وفق الاصطلاح على موضوعها .. ومنها

تكتسب العلوم فلسفات خاصةً مقيّدة بالعلم كفلسفة اللغة ، وفلسفة التاريخ .

(٨٠) قال أبو عبد الرحمن : يريد في وعي بالحق .

وجه الخرافة العلمية عند الجماهير ، وفي وجه السطحية التي جلبها إلى الفلسفة الخلط بين العلم والفلسفة»^(٨١) .

وبنى على ذلك ما سماه «الإيمان بالاتصال الذي لا يُحَدُّ».. قال : «إن الوجود الظاهر يتفتت بتعدد مصادر الإيمان ، وتعدد الصور التاريخية لمجتمعاتنا ؛ حيث^(٨٢) لكل منها أساسه الخاص به .. وأما الشيء الوحيد الذي نشترك فيه اشتراكاً كلياً فهو العلم والتكنولوجيا كما يتمثلان في ضروب الإدراك العامة .. وحتى^(٨٣) العلم والتكنولوجيا لا يتوحدان إلا في وعي عالمي

(٨١) آراء فلسفية ص ٣٦٧-٣٦٨ : عن المجال الدائم للفلسفة .

(٨٢) قال أبو عبد الرحمن : (حيث) ظرف مكان لا يقتضي التعليل ، وقد وضعت العلامة لأنه استعمالها بمعنى (لأن) ، وهو استعمال خاطئ ؛ لأن حيث لا تأتي بمعنى أدوات التعليل .. وجاء هذا الخطأ من اشتقاق (الحيشة) بمعنى مجرى الأمور وعللها وتعدادها ؛ فبدلاً من أن يقول : (أخبرني حيث جلس زيد ، وحيث قام ، وحيث سافر ، وحيث سهر) تقول : أخبرني بحديثاته .. ثم توسعوا بحيشة المكان إلى كل تعليل ومجرى للأمور .

(٨٣) قال أبو عبد الرحمن : (حتى) حرف ، فلا يدخل عليها حرف آخر .. وهي للغاية ؛

معنوي .. أما من الناحية العملية فهما أسلحة فتاكة ووسائل للاتصال في آن واحد .. كل شيء حقيقي لدى الإنسان تاريخي^(٨٤)، ولكن العقيدة في التاريخ تعني أيضاً تعدد التواريخ^(٨٥) .. ومن ثم كانت الفروض الأساسية للاتصال الحقيقي هي ما يأتي :

فلا تدل على الاستدراك كما هي في سياق ترجمة كلام ياسبرز .. وتأتي (حتى) حرف ابتداء يُستأنف بها الكلام ، ويموز كلام مترجم ياسبرز بتقدير متكلف مثل : (والعجب حتى العلم) ؛ فهذا على غرار (فواعجاً حتى كليب نسبني) .. وحتى الابتدائية باقية على معنى بلوغ الغاية ، ولها معنى بلاغي وهو الاستغراب من تلك الغاية على سبيل التعظيم أو التحقير .

(٨٤) قال أبو عبد الرحمن : يُقبل هذا التعميم على الحقيقة التي استجد العلم بها ، وعلى الحقيقة التي يستجد العلم بها بدعوى أن التاريخ ماضي وحاضر ومستقبل .. والتاريخية ههنا لما هو حقيقي .

(٨٥) قال أبو عبد الرحمن : كلام ياسبرز عما هو حقيقي في التاريخي ، وليس عن كل ما هو تاريخي وإن كان خرافة ؛ فالتاريخ متعدد ، والحقيقة واحدة .. وكذلك العقائد متعددة ؛ لأن فيها حقاً وباطلاً ؛ وإذن فليس تعدد العقائد قسماً للحقيقة في التاريخ ؛ لأن التاريخ واحد بالنسبة إلى الحقيقة أو الخرافة التي نُسبت إليه .

- ١ - أن يهتم المرء بما هو مختلف في التاريخ^(٨٦) ، دون أن يكون كاذباً بالنسبة إلى تاريخه الخاص .
- ٢ - أن يكشف عن نسبِة الحقيقة العلمية^(٨٧) ، مع علمه التام بصحة ما تزعمه هذه الحقيقة.
- ٣ - أن يتخلَّى عن الإيمان بعقيدة لا تسمح بوجود العقائد الأخرى^(٨٨) ؛ بسبب ما يعني ذلك من تمزيق الاتصال ، وذلك على ألا يفقد المرء إطلاقاً أساسه الخاص .

(٨٦) قال أبو عبد الرحمن : وهذا لا ينفي الاهتمام بالمتَّفِق ؛ لتأكيدهِ والاعتبار بالتاريخ من أجله .

(٨٧) قال أبو عبد الرحمن : النسبية في الحقيقة كالحلاوة في التفاحة ؛ فالعلم الحقيقي بحلاوتها لا يعني العلم بفوائدها .. وتكون النسبية في المعلوم نفسه ؛ فكون القمر ذا خطوط سوداء علم حقيقي بالنسبة إلى مدى آلة الرؤية ، وكونه أودية وصخوراً علم حقيقي بالنسبة إلى مدى رؤية أبعد ، وكلتا الرؤيتين حقيقتان بالنسبة إلى وضع القمر حال الرؤية .

(٨٨) قال أبو عبد الرحمن : إذا كانت العقيدة صحيحة فلا يتخلى عنها ؛ وإنما يسمح بوجود عقائد أخرى لا بصحتها ؛ من أجل التعايش السلمي معها وفق المعادلة بين المصالح والمفاسد ، ووفق ضوابط الدين الذي صحَّحه البرهان العلمي .

٤- أن يقوم بالكفاح الذي لا مفرّ منه ضد ما يختلف من حيث التاريخ .. على أن يسمو بالمعركة إلى مستوى المحبة ، والاتصال عن طريق الحق الذي ينمو حينما يشترك الناس في العمل ، ولا يعملون أفراداً مجردّين^(٨٩) .

٥- أن نوجّه أنفسنا نحو الأعماق التي لا تتكشف إلا بالانقسام إلى تواريخ متعدّدة ، والتي^(٩٠) أنتمي إلى واحد منها ، ولكنها جميعاً^(٩١) تهمني ، وكلها مجتمعة^(٩٢) يرشدني إلى ذلك المصدر^(٩٣) .. إن الإيمان الفلسفي لا ينفصل عن الاستعداد الكامل للاتصال ؛ لأن الحق المعتمد لا ينشأ إلا

(٨٩) قال أبو عبد الرحمن : هذا شيء جميل لو كان من طبيعة البشر ، ولكن الله خلق البشر مختلفين ، فياسبرز خيالي النظرة ههنا .

(٩٠) قال أبو عبد الرحمن : (والتي) ههنا فضول .

(٩١) قال أبو عبد الرحمن : الأفصح : جميعها .

(٩٢) قال أبو عبد الرحمن : الأفصح : مجتمعة ترشدني .

(٩٣) قال أبو عبد الرحمن : هذا هو عينه الأمر الثالث الذي سلف ذكره .

عندما تلتقي العقائد لدى «الشمول المطلق» ، ومن ثم كان من الحق أن المؤمنين وحدهم هم الذين يستطيعون تحقيق الاتصال .. وانعدام الحق من ناحية أخرى يصدر عن جمود مضمون الإيمان الذي يكفي بأن يُصدر مضمون إيمان آخر ؛ ومن ثم كان من المستحيل أن تحدث إلى المتعصبين^(٩٤) .. إن الإيمان الفلسفي يرى في كل اضطرار إلى قطع الموصول ، وفي كل رغبة فيه حاجزاً سميكاً .. ولقد قيل : إن هذا الإيمان الفلسفي بالاتصال أمر خيالي .. ويزعم ناقدو هذا المذهب : أن الناس ليسوا كذلك ؛ فهم يندفعون بعواطفهم ، وبحبهم للسلطة ، وبمصالحهم العملية المتضاربة .. ويكاد الاتصال يفشل دائماً ،

(٩٤) قال أبو عبد الرحمن : يتحتم على كل مفكر الإصرار على ما وجد برهاناً يقينه أو رجحانه مع تخلف ما يزعم ذلك .. وأما العصبية للحق فهي الأصل ، ويرد عليها استثناء المعادلة بين المصالح والمفاسد كما مر في التعليقة رقم (٨٨) .

وهو يفضل بكل تأكيد عند الجماهير .. وخير حلٌّ وفقاً لهذه النظرية أن نُخضع^(٩٥) الناس للتقاليد والقوانين التي تعمل على إخفاء الشر والفوضى الشاملة اللذين لا يعملان على الاتصال .. بيد أن أحسن وسيلة لتحطيم البشر هي أن تتطلب منه^(٩٦) أكثر مما ينبغي .. ورداً على ذلك نقول :

١ - ليس الناس كما نراهم ، وهم أنفسهم مشكلة وعبء ، وكل الأحكام العامة التي تتعلق بهم تقول أكثر مما نستطيع أن نعرف^(٩٧) .

(٩٥) قال أبو عبد الرحمن : هذا الإخضاع واجب بمقتضى المعادلة بين المصالح والمفاسد وقيود الدين والعقول التي ترعى إخفاء الشر بمهادنته إن تم العجز عن محوه .. ولا ريب أن فيه المتفق عليه في العقول والأديان والتجارب والمصالح ، وهو عماد العلاقات بين الدول والشعوب .

(٩٦) قال أبو عبد الرحمن : الأفضح : منهم .

(٩٧) قال أبو عبد الرحمن : هذا تحصيل حاصل فالأنظمة التي هي حق وخير وجمال تتألف من طبيعة البشر المتمزقة بالأهواء والعبث والتقليد وتعطيل الفكر .

- ٢- إن الاتصال بكل صورته جزء من الإنسان كإنسان^(٩٨) في أعماق وجوده ، إلى حد أنه يجب أن يبقى دائماً ممكناً ، وليس بوسع المرء قط أن يعرف إلى أي مدى سوف يبلغ هذا الاتصال.
- ٣- إن إرادة الاتصال الذي لا يقف عند حد ليست برنامجاً ، ولكنها ماهية الإيمان الفلسفي ذاتها ، ومنها تنبثق أهداف الاتصال الخاصة ووسائله في جميع مستوياته .

- ٤- إن الاستعداد للاتصال استعداداً لا يقف عند حد ليس نتيجة لأية^(٩٩) معرفة ، إنما هو قرار باتباع طريق إنساني .. إن

(٩٨) انظر التعليقة رقم (٢١) .

(٩٩) أ- تأتي أي على ثلاثة أصول :

١- الاستفهام . ٢- التعجب . ٣- الشرط .

ب- إذا أضيفت إلى اسم ظاهر لا تلحقها التاء ؛ فهي هنا لحن ؛ لأن أيا هنا مضافة إلى كلمة (معرفة) .

ج- يجوز أن نقول أية :

١- إذا لم تُضف إلى اسم ظاهر نحو قول زهير :

وزودوك اشتياقاً أيةً سلكوا

فكرة الاتصال ليست خيالية وإنما هي من الإيمان .. وكل امرئ تواجهه هذه المشكلة: هل هو يجاهد في سبيل الاتصال ، وهل هو يؤمن به إيماناً ليس كإيمانه بشيء من العالم الآخر ؟ .. ولكن كإيمانه بأمر واقعي واقعية مطلقة .. هل هو يعتقد في قدرتنا على أن نعيش معاً حقاً ، وعلى أن نتحدث ، وأن نجد طريقنا إلى الحق عن طريق هذه المعية ؛ وبذلك نمسي في النهاية أنفسنا على صورة أصيلة؟؟؟^(١٠٠) .

وقالت أدريين كوخ : «وفي عام ١٩٥٠ م أعلن ياسبرز أنه يؤثر أن يُعَدَّ فيلسوفاً عقلياً على أن يعد «فيلسوفاً وجودياً» ؛ لأن واجب الفلسفة في عصرنا هو أن يؤيد قضية العقل ضد اللاعقل وكل صنوف التعصب ، ونُظِمِ الفكرِ التحكُّميَّةِ التي

أراد آية وجهه سلكوا .

٢- إذا وقعت جواباً لقائل : رأيت ظبية .. فتقول : آية .

٣- إذا أُضيفت إلى مَكْنَى فتقول : أيها الرجلان ، وأَيُّهما المرأتان .

(١٠٠) آراء فلسفية ص ٣٦٨-٣٧١ : عن المجال الدائم للفلسفة .

تفترض نفسها نظماً «نهائية» .. وكان ياسبرز دائماً يؤمن بأن الوجودية تعتمد على إدراك أن وجودنا الصحيح يقوم على أساس شيء آخر يتجاوزه ، وهو جهاد بشري خاص بالإنسان ويجاوز حدوده ، كما يؤمن بأن العقل يُتَمَّ طبيعة هذا الجهاد ؛ فنحن على حد تعبير ياسبرز «نعلم أننا جميعاً تحت رحمة الحوادث التي لا تخضع لسلطاننا ، ولكن في حدود هذا المصير الذي يتحتم علينا أن نخضع له .. يريد الإنسان أن يحاول (برغم ذلك)^(١٠١) ؛ بما لديه من قدرة على إصدار القرارات) أن يحيا حياة قوامها العقل ، وأن يمارس الذاتية والمعنى بمعونة العقل .. ويعترف ياسبرز أن العقل كان دائماً موجوداً كقيمة^(١٠٢) من القيم في كل كتاباته الأولى ، غير أن ما دفعه إلى تفصيل الكلام فيه ، بل إلى تمجيده هو «حقائق الاشتراكية

(١٠١) قال أبو عبد الرحمن : الصواب : على الرغم من ، أو بالرغم من .

(١٠٢) انظر التعليقة رقم (٢١)

الوطنية في ألمانيا» .. بيد أن ياسبرز مستعد أيضاً للاعتراف بأن
إيمانه هو دعامة تفكيره ، وهو إيمان إنجيلي - وإن لم يكن كَنَسِيّاً -
في منشئه الميتافيزيقي»^(١٠٣) .

قال أبو عبدالرحمن : بعد هذا السياق تلزمني المداخلة
بالوقفات التالية :

الوقفه الأولى : تأكيد صحة قول ياسبرز عن وجود الحقائق
في فكر الأجيال الفانية ؛ ذلك أن العصر الحديث بعلمه المادي
أضاف علماً جديداً ، واكتشف حقائق مجهولة ، وصحح أوهاماً
قديمة .. ولكنه لا يُلغي حقائق قديمة قائمة ؛ فإنْ فَعَلَ فذلك
دعوى على العلم ؛ لجهل من المنتسب إلى العلم المادي ، أو
لتعمُّد التضليل ؛ لأن ما نَعُدُّه علماً لا بد أن يكون مطابقاً للواقع ،

(١٠٣) آراء فلسفية في أزمة العصر ص ٣٥٤-٣٥٥ .. قال أبو عبدالرحمن: سيأتي في
القسم الثاني إن شاء الله أن إيمان ياسبرز وهمي .. والتفريق بين الإيمان الكنسي
والإيمان الإنجيلي يعني أن الكنيسة أضافت ديناً جديداً .

وذلك صفة الحقيقة .. ويتنسب إلى العلم الحديث أوهام لم يظهر برهانها ، ونظريات ليست مطلقة ولا نهائية ؛ لأن رجال العلم الحديث يُحاولون اكتشاف الحقيقة ولا يخلقونها ؛ فذلك انتساب إلى علم مقيّد بصفة الحديث أو المعاصر ، وليس انتساباً إلى العلم المطلق .

والوقف الثانية : تأكيد صحة ما ذهب إليه ياسبرز من كون باعث الفلسفة البحث عن الحقيقة .. وهذا يعني توصيلها ، والبرهنة عليها ، ودفع الشبهات حولها ؛ ومن ثم يكون لبُّ الفلسفة ومدخلها تحقيقَ (نظرية المعرفة) ، ويكون كل مسائل الفلسفة تطبيقاً جدلياً لما تقتضيه النظرية المعرفية ، وهذا محل عنايتي في أسفار هذا الكتاب إن شاء الله ، وأهم مداخل النظرية تحقيق مصادرها .. إلا أن تحجيم نظرية المعرفة بالتمزق المذهبي في الفلسفة صدّ جمهور الفلاسفة جهلاً ، أو تعمّد تضليل ، أو شهوة تفلسف عن المذهب الفلسفي الوحيد غير المتعدّد ، وهو

أنه لا مذهب للفلسفة إلا الأمانة في اكتشاف العلاقة بين الذات العارفة والشيء المعروف ، والإصغاء للعقل الإنساني المشترك في حكمه في هذه العلاقة ، وهل تُثبِتُ حقيقة أو وهماً؟ .. وبتمزُّق المذاهب الفلسفية تمزَّقت نظرية المعرفة ؛ فكانت تبعاً للمذاهب الفلسفية ؛ فالمذهب الحسي يقول : لا معرفة إلا ما جاء بواسطة الحواس .. والمذهب العقلي يقول : لا معرفة إلا ما جاء بواسطة العقل .. وهؤلاء يقولون : يمكن أن يُحصِّلَ العقل معارف بغير واسطة الحس كالأفكار الخالصة .. والمذهب الصوفي ، أو الحدسي^(١٠٤) يقول : لا معرفة إلا ما جاء بواسطة الروح .. وهؤلاء يريدون بالنفي نفي الشكل الأعلى للمعرفة وهو معرفة جواهر الأشياء ، وهذه المعرفة الصوفية العليا لا تكون إلا لأشخاص قلة وفي حالة مستثناة يحصل فيها الإلهام أو الكشف أو الإشراق ، وأهل هذا المذهب يُسمَّون بذوي المعرفة التزيهة ؛ لأنها منزَّهة عن وسائل الكشف المعرفي الاكتسابي .. والمذهب

(١٠٤) للحدس معنى آخر عند العقليين ، وهو رؤية القلب المباشرة .

الذرائعي يقول : المعرفة ما أرادته الذات الحرة.. أي عقيدة القلب.. وهذه المذاهب في المعرفة مرتبطة بمذاهب أصحابها في الوجود : أيُّ الموجودات أسبق : المادة ، أو الروح ، أو العقل ؟.. وما بين هذه المذاهب مذهب تتميز بمصطلحات جزئية من يقينية وارتيازية .. إلخ .. وتعرف الجزئية بالأكليكتية .. أي الانتقائية ، أو التليفية^(١٠٥) .

قال أبو عبد الرحمن : الأفكار الخالصة ، والمحسوس هما المصدر الصحيح لجميع أنواع المعرفة البشرية ؛ فالتفاحة مصدر معرفتي بطعمها .. وجملةٌ مما أدركته بحسي مصدر معرفتي بأن الجزء أقل من الكل ، ومعرفتي بغير المحسوس مصدره المحسوس ؛ فالتفاحة التي ذُقتها مصدر معرفتي بكل حلاوة مشابهة لم أذقها إذا وصفت لي ، ولا مصدر للمعرفة مطلقاً غير الموجود المحسوس : إما الموجود المحسوس خارج الذات ، وإما

(١٠٥) أشار إلى هوية هذه المذاهب الانتقائية مؤلفو كتاب المادية الديالكتيكية .

الموجود داخل الذات .. وتنتقل المعرفة بالحس الظاهر بالحواس الخمس ، وبالحس الباطن بانفعالات القلب ، وبالعقل بأفكاره الخالصة .. وللعقل ملكات كثيرة منها : ملكة تُسجِّل صورة المعروف وتحتفظ به وهي الذاكرة .. وملكة تختبر المعرفة وتصححها وهي ملكة الفهم والتمييز والحكم .. وملكة الخيال وهي التي تؤلف بين صور المحسوسات ، وتخترع صوراً غير موجودة بهذا التركيب أو لم يشاهدها المتخيِّل بهذا التركيب ، ولكن هذا المتخيِّل المركَّب لا يقوم إلا بجزئيات محسوسة .. وملكة التأمل والتفكير وبها يحصل التجريد من المحسوس والتعميم ؛ فنفهم غير المحسوس بالقياس أو باللزوم العقلي .. وتنتقل المعرفة أيضاً بأمر رابع هو اللغة ، وبها يكون التعبير اللغوي دالاً على الأمور المفهومة .. وقد يكون وسيلة التفاهم بالرمز والإشارة ؛ ولكننا تقيّدنا باللغة ؛ لأنها وسيلة التفاهم لجمهرة الناس ، ومعرفة كل إنسان مضمّنة في لغته .. ومعرفة

البشر هي معاني الألفاظ التي يتكلمون بها.. والسوفسطائي
محجوج من معاني لغته ؛ لأنه يقول : لا نعرف شيئاً .. فعبرَ
بجملة تعني شيئاً عنده ؛ فقلوه : «لا أعرف شيئاً» = أعرف أني
لا أعرف .. والسوفسطائي لن ينصر مذهبه إلا بكلام يتضمن
معارفه .. ومن جهل معنى الكلمة في لغة قومه بحث عن
معناها عند قومه ؛ فوجد المعنى شيئاً يشترك معهم في فهمه كما
اشترك معهم في النطق بتلك الكلمة .. ولقد ولدنا وبقينا لا
نحسن الكلام ، بل ندرك الأشياء ، وعند بداية النطق نلتمس
المصطلح اللغوي لكل شيء عرفناه ؛ ولهذا لا يتحدث الإنسان
بمعارفه إلا بالألفاظ التي يشاركه غيره في فهم معانيها ؛ إذن
نحن نعرف ، وما نعرفه ليس سوى معاني الألفاظ التي نتفاهم
بها .. وربما قيل : هل للعنقاء معنى ؟ .. والجواب : نعم لها معنى
يعرفه أهل اللغة بالوصف وإن كانت العنقاء غير موجودة ؛ فإن
صفاتها مركبة من موجود محسوس ؛ لأن معنى العنقاء لا بد

أن يكون مفهوماً وإلا كانت كلمة عنقاء كلمة بلا معنى ..
 وللمعرفة مصادر باعتبار العقل الذي آمن بها من خلال نظرية
 المعرفة كالكتب المقدسة ؛ فهي مصادر للأديان ، وهي مصادر
 للمعرفة البشرية ؛ لأن التصديق بهذه الكتب جاء من أدلة عقلية
 مصدرها المحسوس ؛ فصار العلم منها صحيحاً تُقيد منه
 المعرفة البشرية .. والروح والقلب مصدر لنوع من أنواع المعرفة ،
 ومعرفة الروح مصدرها المحسوس ، وتحصل بوسائل نقل
 المعرفة من حس وعقل ولغة ؛ فرويا المنام محسوسة نحصلها
 بالحس والعقل واللغة ، وأما مصدر تحقيق المعرفة فهو العقل
 وحده ؛ لعدد من الأسباب :

أولها : أن العقل وسيلة لنقل المعرفة ؛ فهو مصدر ما تحقق
 منها تصحيحاً ، وهو الحكم في ردّ ما لم يتحقق .

وثانيها : أن العقل كما هو حكمٌ في تصحيح المعرفة فهو مُشارك في
 تحصيلها ، وعمل العقل في تحصيل المعرفة أغلب من غيره لناحيتين :

أولاهما : أن العقل يشارك الحس في تحصيل المعرفة ، ثم يستقل عنه في تصحيحها واختبارها وتسجيلها وحفظها واستذكارها .. ومعاني الألفاظ جاءت وفقاً لما يخترنه من صور .. وأخراهما : أن أغلب معارفنا مأخوذة من الحالات التي استقل فيها العقل بعمله ؛ ولهذا كان العقل مصدر المعرفة البرهانية .

وثالثها : أن العقل يجمع المعارف التي أخذها بالتدريج من الإحساسات الجزئية .

ورابعها : أن ما في العقل صور حُكْمِيَّة للموجود ؛ لأن غياب العقل يُعْطِّل الحواس عن إدراك المحسوس .. والمحسوس مصدر وجود المعروف ، والعقل مصدر المعرفة بهذا الوجود ؛ ولهذا فالعقل « مصدر تأكيد المعرفة أو رفضها » .. وقولنا : (المحسوس مصدر المعرفة) لا يعني أننا لا نعرف غير المحسوس ، بل نعرف عنه أشياء انطلاقاً من المحسوس .. ومنذ يبدأ الحس في نقل المعرفة يبدأ العقل في تسجيلها وحفظها ، ثم بعد ذلك

يكون العقل المرجعَ في تصحيح هذه المعرفة واستذكارها ..
ويبدو دور العقل في العمليات الفكرية التي يجتلب بها المعرفة
ويحفظها ، وتتلخّص هذه العمليات في الانتباه عند التقاط
صور المحسوسات ، والملاحظة .. وثمرتها : تمييز كل صورة
بِهُيَّتها ، وتمييز العلاقات بين الصور ، وتمييز وجوه الاختلاف
بينها .. والتذكر ، وهو استرجاع صور الأشياء وعلاقاتها
وميزاتها في أي وقت .. والتعميم ، وهو تجريد الأحكام من
المحسوسات وتعميمها على ما لم يُحَسَّ .. والتخيّل بالاقتراح
والفرض ، والتحليل الذي هو رد الشيء إلى أبسط عناصره
اعتماداً على مخزون الذاكرة من صور المحسوسات ؛ وذلك هو
الانتقال من العام إلى الخاص .. والتركيب وهو ردُّ العناصر
البسيطة إلى شكل كانت عليه في الواقع ، والتأليف وهو رد
عنصر ما إلى شكل ما .. والمعرفة التي تتم بهذه العمليات
تُسمّى معرفة عقلية ، ولا تكون معرفة عقلية إلا وفق قوانين
العقل المشهورة .

والموجود الذي تصل إليه معرفتي قد يكون حسياً عرفته بحسي أو بممارسة الآخرين ، وهذا يُطلق عليه مادي .. أي له كَمٌّ أو كيف بشتى المقادير والأشكال ، ومعرفتي لهذا النوع معرفة حسية عقلية .. وقد يكون الموجود الذي تصل إليه معرفتي موجوداً لم أعرفه بحسي ولم أر أن الناس مارسوه ؛ فمعرفتي به ليست معرفة حسية عقلية بالنسبة إلى الشيء المعروف ، بل معرفة عقلية خالصة ؛ لأنني أعرف وجوده بلزوم عقلي ، أو بإحساس لأثره .. إلا أن برهاني - لا المعروف نفسه - حسي تجريبي .. ويؤيد صدق هذه المعرفة أن كثيراً من معارفي الحسية العقلية كان معرفة عقلية خالصة قبل أن أحس به ؛ فلما أحسست به صار معروفاً بالحس .

والذي يُسقط المعرفة العقلية الخالصة من نصاب المعرفة البشرية ينسى أن كل تجربة حسية مسبقة بمعرفة نظرية ، ولم تكن المعرفة النظرية خاطئة في كل التجربات ؛ فصِدْقُ وصحة

بعض المعارف النظرية دليل على صحة المعرفة العقلية الخالصة.. وهب أن معرفة العقل الخالصة لا تتأتى إلا من تجريدات وعمومات حسية .. إلا أننا في هذا التجريد والتعميم نصل إلى معرفة وجود ما لم نُحسَّه بعد ؛ فكلامنا عن الشيء الذي نعرفه وليس عن مادتنا في المعرفة .. ومعرفتنا البشرية على قسمين : معرفة اضطرارية لا تفتقر إلى برهان، وهذه لها ثلاثة مصادر لا رابع لها ألبتة ، وهي : الحس ، وأوائل العقل التي لا تفتقر إلى الحس (وهي التي يسميها الإمام أبو محمد ابن حزم أوائل التمييز) ، والإلهام ويدخل في ذلك الإشراق الروحية ، وهي رؤية القلب (ولك أن تعتبرها حاسة سادسة) ، وهذه المعرفة موقوفة على من وجدها ، ولا تتعدى إلى الآخرين إلا بالبرهان ، ولا يبطلها أن هناك من يدعي الإلهام وهو كاذب ؛ لأن هناك من يدعي الإلهام وهو صادق ، وإنما مشاهدة وقوعها صحة صدقها ؛ فإذا كان وقوعها ذا أمد طويل فالعلم بصدق

المدَّعي وسلامة عقله جالب للإيمان بها .. والقسم الثاني معرفة تُكسب بالبرهان وهذه مصدرها الحس وأوائل التمييز ؛ لأنها تستمد برهانها منهما أو من أحدهما .. وليس الإلهام مصدراً للمعرفة البرهانية ؛ لأن معرفة الملهم خاصة به ؛ فلا تتعدى غيره إلا ببرهان ، ولأن صدق المعرفة الإلهامية متوقف على وقوعها .. والفرق بين المعرفتين - أي القسمين المذكورين آنفاً - أن المعرفة الاضطرارية تحصيل لحقيقة الشيء وحكمه ، وأن المعرفة البرهانية تحصيل لحكم ذلك الشيء بعد العلم بحقيقته .. خذ مثال ذلك : من شرب السنا فقد عرف حكم السنا وهو الإسهال ، وعرف حقيقة الإسهال ، ولم يحتج إلى برهان .. ومن لم يشرب السنا ، ولم يتناول مسهلاً قط ، ولم يُصب بإسهال قط فمعرفته البرهانية الاكتسابية - وهي أن السنا مسهل - إنما هي بالوصف .. لا يعرف حقيقة الإسهال إلا بذلك .. ومعرفته هذه برهانية توصل إليها بالبرهان ، وهو مشاهدة الأثر والاستدلال به ، مع

ضرورة صدق الناقل .. والمعرفة البرهانية من ناحية الحكم والتصديق على قسمين : عقلية ، وغير عقلية .. فالعقلية ما أقنع العقل من حس وخبر واستدلال ، وغير العقلية ما لم يقنع به العقل : من حسٍّ خاطئ ، وشرع مدسوس ، وإشراقة كاذبة .. والمعرفة البرهانية هي قوانين العقل ، وقوانين العقل على قسمين : قوانين اضطرارية وهي التي سمينها (أوائل التمييز) ؛ لأنها لا تفتقر إلى الحس .. وقوانين اكتسابية تستمد خبرتها من الحس كقولنا : ما كان تصوره حتمياً فوجوده حتمي ؛ فهذا قانون استنبطه العقل بالتجربة الحسية ، والملاحظ أن قوانين العقل الاكتسابية تستمد برهانها : إما من الحس ، وإما من قوانين العقل الاضطرارية .

وإذا ذكر لك العقل - والمراد به البرهان لا عموم العقل بملكاته - فالمراد به قوانين الاستدلال الاضطرارية والاكتسابية ، وإذا ذكر لك الفكر فالمراد به هيئة الاحتكام إلى هذه القوانين ،

وإذا ذكر لك الذكاء والنباهة والذهن فالمراد بكل ذلك ملكة الإنسان وقوة قواه النفسية.. ولا يحصي معرفة العقل الاكتسابية إلا خالق الخلق سبحانه ، ومن مجامع المعارف الاكتسابية الشرع القائم على البراهين المحسوسة وعلى القوانين الاضطرارية ؛ فنصوصه باللغة مصدر للبرهان .. ومنها الخبر الذي يثبت به التاريخ والأنساب والحقوق ؛ فيستدل العقل من الحس ومن القوانين الاضطرارية على أن الخبر المتواتر حق .. ومنها علم الحساب فهو مصدر للبرهان ؛ لأنه ثابت بالحس وبالقوانين الاضطرارية ؛ فكانت قواعد الحساب وأصوله مصدراً للبرهان.. وهكذا جميع العلوم والمعارف البشرية.

وبناء على أن المعارف إما عقلية ، وإما غير عقلية : فإن معارف العقل متنوعة ؛ فمنها عقلي بالشرع ، وعقلي بالحس ، وعقلي باللغة .. وغير العقلي يكون كذلك .. ويكون غير عقلي لكون الحس كاذباً ، أو لكون الشرع مدسوساً ، أو لكون فهمنا خاطئاً ؛

وإذن فما دام الباعث للفلسفة معرفة الحقيقة - وهي لا تُجْتَلَب إلا عن طريق نظرية المعرفة - فلا بد أن تكون نظرية المعرفة هي الفلسفة ، وهي العلم التأصيلي للمعارف كما هو مفصل في أسفار كتابي الإيمان العلمي .

والوقفة الثالثة : يُشكر لياسبرز إسقاط جنون العدمية الذي كان باعثاً للفلسفة لدى حفنة شاذة في العصر الحديث ، وكل تفلسف ليس باعثه البحث عن الحقيقة فهو حرية سلوكية مُسْقِطة للمسؤولية .. أي غير علمية ؛ لأن العلم هو الحقيقة التي يُوصل إليها بنظرية المعرفة .

والوقفة الرابعة : من غير المفهوم بحث ياسبرز عن أساس جديد للعقل في الوجود ؛ فالعقل الإنساني المشترك حظ مشاع في فطرته ، وإنما يتمايز الناس في قوة قوى العقل ، وسعة ثقافته ، والصدق في التجرد لمقتضاه .

والوقفة الخامسة : العناصر الأربعة التي ذكرها لاتخاذ أساس

جديد للعقل غير مُوصَّلة ، أو تحصيل حاصل ؛ فهدوء العقل
ويقظته شرط للفكر ، وليس أساساً جديداً للعقل .. والتَّمثُّل
للتقاليد القديمة ليس على إطلاقه ؛ فمن التقاليد ما هو مرفوض
عقلياً ؛ فالمرجع لنظرية المعرفة .. وليس هناك علم (بمعنى
حقل معرفي) خال من الشوائب يكون مقدمة للفلسفة ، وعلى
فرض وجوده فالحكم بخلوصه من الشوائب حكم فلسفي
يفتقر إليه العلم ، ولا تفتقر الفلسفة في وجودها إلى وجوده من
جهة ، ومن جهة أخرى فهو يُثري العقل بالمعرفة والخبرة ؛
فيكون العلمُ الخالص من الشوائب زيادةً في المعرفة الفلسفية
وليس منتجاً لها ابتداءً ؛ كي يكون الوجود للعلم هو الذي
يأخذ منه العقل أساسه الجديد ؛ فالعقل موجود بملكاته
وغرائزه ، وهو المصاحب للعلم من أولى خطواته ، وهو الحاكم
عليه .. وكون العقل رغبة في الاتصال لا حدَّ لها تحصيل حاصل ؛
لأن العقل مفطور على الاستكناه وحب الاستطلاع .

والواقفة السادسة : في سياقِ رأيه المشكور عن المنع من حصر الحقيقة في العصر الحاضر نَدَّد بإسقاط التاريخ ، وندد بالأخذ منه بالهوى لا بالبصيرة ، ورأى في ذينك انبعاثاً من العدم يُفضي إلى جعل ثلاثة آلاف عام من تاريخ الفلسفة حضوراً واحداً ؛ لأن المذاهب الفلسفية كثيرة .

قال أبو عبدالرحمن : كيف نُلغي الماضي ، وننبعث من العدم ثم يكون التراث الفلسفي الماضي حاضراً ونحن متجاهلون له .. والحكم بالحقيقة الواحدة في المذاهب الفلسفية تناقض ؛ لأن الاختلاف بين بعضها اختلاف تباين ، وإنما يقال : جُلُّ الفلسفات المعاصرة على تباين مذاهبها في الجزئيات تلتقي في هدف واحد - لا حقيقة واحدة - ، وهي الكفر بالله وشرعه وغيبه .. مع تباين جزئيات الفلسفة في البناء الفلسفي ، وتحرير الدعوى ، وادّعاء البراهين والاعتراضات .. وأما قوله بعد ذلك : «نبقى دائماً على اتصال متجدّد بالأعمال العظيمة التي قام

بها الماضي» فمن مقومات الفيلسوف الأصيل ، ولكن ذلك لا يعني ما ذكره عن الانبعاث من العدم ، وكون الفلسفات حقيقة واحدة .. والأسلوب المجازي مخلٌ بالفلسفة .

والوقفه السابعة : أن ياسبرز حكم بأن العلم حالة ضرورية سابقة للفلسفة .

قال أبو عبدالرحمن : هناك علم فطري بدائي متوارث للحياة اليومية ؛ فهذا من قوام الحياة قبل التفلسف ، وهناك علم اكتشاف واختراع وفضلٌ مهارة ؛ فليس هو أسبق من التفلسف ألبتة ، بل الفلسفة (حسب مباحثها الآن ، والفلسفة كما أراها ، وهي نظرية المعرفة) تهدي إليه ، ثم تستفيد من ثماره بإمداد العقل بالخبرة والبديهيّات ، ثم تزيد شواهد في الاستدلال والتمثيل .

والوقفه الثامنة : الموقف الموصوف بأنه روحي ، الناشئ نتيجة للعلم : يحتاج إلى شرح وبيان لغموضه ؛ لأن الإفادة من

الفلسفة تحتاج إلى وضوح وتذليل دون تلثم يجعلها في بناء شاهق ادعاءً .. وما لم نعرف هذه الروح فلم نعرف بعد إلقاء العلم على الفلسفة أعباء ثقيلة .

والوقفه التاسعة : الأقوال والنظريات التي لا تمتُّ إلى العلم بصلة ، ويرتطم بها التفكير المتوسط والممارسة العلمية - إن انتسبت تلك الأقوال إلى فلسفة معينة - : دليل على أنه ليس كل فلسفة صحيحة ، بل مرجع الفلسفة والعلم معاً إلى الفلسفة التي هي أصول المعرفة .

والوقفه العاشرة : إن أراد ياسبرز بحياتنا الروحية البعيدة عن العلم ما يتعلق بما في الأنفس من مشاعر وأفكار فمن البديهي^(١٠٦) أن مرجع العلم وحياتنا الروحية معاً إلى نظرية المعرفة التي هي الفلسفة لا غير ؛ لأن الفلسفة هي الأفكار

(١٠٦) قال أبو عبد الرحمن : يَنْتُ كثيراً أنَّ الاستقراء اللغوي بخلاف التقعيد النحوي يقتضي نسبة (فعيلة) إلى (فعيلي) ، ولا تنسب إلى (فعلي) إلا لمسوغ .

العامة المشتركة لما في الأنفس والآفاق ، ثم ينفرد كل حقل معرفي بفلسفته .. ونظرية المعرفة تهدي إلى الدين ، وترية المصلحين ، والتجربة الخلقية في جعل الحياة الروحية علمية مستقيمة .

والوقف الحادية عشرة : وُفق ياسبرز في اكتشاف الثنائية بين الحقيقة والخرافة المنتسبة إلى العلم الحديث .. والمحقق أن العلم الحديث يحاول اكتشاف ما كان يجهله في الأنفس والآفاق اللانهايين ، والعلم نهائي بقدرات ذويه ومحدوديتهم ، وكونهم جزءاً ضئيلاً من الكون ، ولا صدق في العلم إلا ما أثبتته التجربة التي تعيش في أحضان العقل من الملاحظة إلى النتيجة .. ولا صدق في العلم إلا ما شهد له العقل الإنساني المشترك ببيدهاته ؛ ولهذا ينتسب إلى العلم الحديث حقائق من اختراع ملموس ، واكتشاف لبعض قوانين الكون ظهرت بالتجربة آثاره .. وينتسب إلى العلم الحديث خرافة محضة (جهلاً ، أو تضليلاً) ،

ونظريات احتمالية ، ليست مطلقة ولا نهائية .

والواقفة الثانية عشرة : في سياق ياسبرز الكلام الجيد عن فتنه العلم الحديث ، وأن المفكرين يرون فيه أنه يمدّهم بأهداف الحياة .. والمحقق أن العلم الحديث الصحيح إنتاج لاختراع يستثمره الخلق ، واكتشاف لما أذن الله به من قوانين الكون ؛ لفهمه ، وللإفادة منه في الاختراع .. وأما الإمداد بأهداف الحياة ، وتوظيف ثمار العلم للحياة فمرجعها إلى نظرية المعرفة التي هي الفلسفة ، وهي التي أقرّت بصدق الدين الثابت نقلاً ودلالة ، وأقرّت ضرورة التجربة الخلقية وتربيّات المصلحين على ضوء دينك ؛ فليس من أهداف الحياة العلمية إسقاط شرع الله في إصلاح خلق الله ، وليس من أهداف الحياة الإباحية المنهكة للروح والجسد ، وليس من أهداف الحياة إنكار الحقائق الكبرى من وجود الله وغيوبه ، بل ذلك من إيجابيات العلم لا سلبياته ، ولكن أصحاب الهامش من العلم النظري يفترون

على العلم .. وليس من الأهداف المتمية إلى العلم حقيقة إشعال الحروب الأهلية ، والظلم ، وتلوّث البيئة ، وتغيير فطرة الله .

والوقفة الثالثة عشرة : أن ياسبرز فرّق بين الفلسفة والعلم بأن الفلسفة علم ناضج ثابت للتفكير ، وأن العلم بحث في الأشياء يُؤدّي إلى معرفة علمية صحيحة قاطعة يراها كل الناس على صورة واحدة .

قال أبو عبدالرحمن : الفلسفة علم قائم بذاته ؛ لأنها بمقابل حقول معرفيّة أخرى كعلم اللغة وعلم الطب .. إلخ .. إلا أنها علم نظري .. والعلم الحديث ليس حقلاً معرفياً معيّناً ، ولكنه كل ما أنتجته كل الحقول المعرفية غير النظرية من حقائق ؛ لهذا كان العلم الحديث ممارسة فكر ، وممارسة مهارة جوارح ؛ فيكون تطبيقاً عملياً للفلسفة التي هي الأفكار المشتركة عما في الأنفس والآفاق على ضوء نظرية المعرفة ، ويكون تطبيقاً عملياً لأصول الحقل المعرفي الذي هو مادة العلم الحديث مثل حقل

الطب ، وحقل الأحياء .. إلخ .

والواقفة الرابعة عشرة : أن الفلسفة فلسفتان : إحداهما الفلسفة المقيّدة بحقائق نظرية المعرفة ، المشتقة من نظرية المعرفة ، الأمانة معها .. وتلك هي الفلسفة المعتدُّ بها .. وأخرى الفلسفتين الفلسفة المطلقة ، وهي مذاهب فلسفية صدرت عن أهواء ، أو شهوة تفلسف ، أو تعمّد تضليل ، أو عن خطأ ؛ وعلى هذا لم يُوفّق ياسبرز في نقده لديكارت ؛ إذ اشترط الانطباق بين العلم والفلسفة - وديكارت رجل علم وفلسفة معاً - ؛ لأن ديكارت يريد الفلسفة المقيّدة بالحقيقة ؛ فاشتراطه مطابقتها للعلم يعني أن يكون العلم صحيحاً تحكمه نظرية المعرفة ؛ وإذن فلم يُحطّم ديكارت الفلسفة ، ولم يجعل العلم معرفة يُفترض فيها الشمول ، وإنما اشترط أن يكون العلم معرفة صحيحة لا على سبيل الشمول ، بل في دائرته الجزئية التي يبحثها العلم ، وإنما يؤخذ الشمول من نظرية المعرفة ، وما

آمنت به من الدين الصحيح ، والتجربة الخلقية ، والحس الجمالي ،
ونتائج العلم الصحيحة في كل الحقول .

والوقفة الخامسة عشرة : أعاد ياسبرز الحديث عن موقع
الفلسفة من العلوم ؛ فهي عنده ليست علماً خاصاً يسير مع
حقول العلوم الأخرى ، وليست علماً يُتَوَجَّعُ غيره من العلوم
[هذه كلمة مجازية لا تصلح في البناء الفلسفي] وينشأ العلم
عنها ، وليست عملاً يضع الأساس لغيره من العلوم .. ولكنَّ
نقاء الفلسفة يجب أن يُكتسب من نقاء العلم ؛ فالعلم والفلسفة
شيئان لا ينفصلان ، بل الفلسفة تُفَكِّرُ في الوسط الذي تُفَكِّرُ فيه
العلوم الأخرى - وهذا معنى ارتباطها بالعلم - ، وبغير نقاء
العلم لا يمكن بلوغ الحقيقة الفلسفية .

قال أبو عبد الرحمن : في هذا كلام إنشائي مختلط متناقض لا
يتحقق منه وصف ملموس للفلسفة ، وفيه عكس للحقائق ..
أما الخلط ففيه أن تكون الفلسفة علماً ، ثم جَعَلَهُ العلم قسيم

الفلسفة ؛ فهي إذن جهل !!... وأما العكس فرهنه الحقيقة
 الفلسفية بالحقيقة العلمية ! .. والواقع أنها ثمرة البرهان العلمي
 من براهين العقل ، وتجارب العلم التي أقرها العقل .. والمحقق
 في هذا أنَّ العلم الحديث ليس حقلاً معرفياً يكون قسماً
 للفلسفة بجامع المعرفة ، وليست الفلسفة جهلاً ؛ فتكون نقيض
 العلم ، وإنما العلم هو الحقول المعرفية جميعها ، وإنما كان علماً
 حديثاً بمقابل العلم القديم ، وتميّز بالتبجيل بما فيه من إنجاز
 في الاكتشاف والاختراع مع سلباته المدمرة في مخالفة ذويه
 للحقائق الكبرى المغيبة ، وتوظيفهم ثماره لما : يدمر الحياة ،
 ويظهر الفساد ، ويصنع في النفوس التوتر والقلق والغثيان ،
 ويُنتج جيلاً مهزوماً من العدميين الهيبين .. والفلسفة علم نظري
 قائم بذاته ؛ لأنها تأصيل للمعرفة من مقتضيات العقل الإنساني
 المشترك ، وبرهنة جدلية على الأفكار العامة المشتركة بين العلوم
 في الآفاق وفي الأنفس ، ثم لكل حقل معرفي فلسفته الخاصة ..
 والفلسفة بسدانتها لنظرية المعرفة مرجع لكل العلوم ، وبرهان على

حقائق الدين الثابت والأخلاق ، وكل علم ريادي اكتشافي يستصحبها من أول شوط إلى آخر نتيجة .. ويأتي في أسفار هذا الكتاب إن شاء الله بيان ذلك من كون نتيجة التجربة برهاناً ، وأن ذلك مشروط بمصاحبة العقل وحكمه .. وليس نقاء الفلسفة مكتسباً من نقاء العلم ، والعكس هو الصحيح ، بل غاية الأمر أن العلم ينبعث من فلسفة صحيحة ويصاحبها ، ثم يُمدد الفلسفة بمعارف جديدة ، وشواهد جديدة صحيحة .

والوقف السادسة عشرة : قرّر ياسبرز أن أمله في الحق [يريد معرفة الحقيقة] ليس ممكناً إلا على أساس علوم القرون الماضية .. وهذا كلام فيه حق وباطل ؛ فأما الحق فهو أن كل علم جديد يبدأ حيث وقف العلم السابق ؛ فلا يتعب في إجراء تجارب ثبت فشلها ، ولا يُفَرِّط في حقائق الماضي لشهوة التجديد .. وأما الباطل فهو البناء على الماضي بعلاّته وقد قرّر سابقاً مقولة صحيحة ، وهي أن الحقيقة غير مرهونة بزمان معيّن .

والوقفة السابعة عشرة : تحدث ياسبرز عن تفتت الوجود بتعدد مصادر الإيمان التاريخية ، وأنه يثبت ويتحد على العلم والتكنولوجيا.. وليعالج تفتت الوجود ، وليحتفظ بما هو متحد ثابت : اشترط الاهتمام بما هو مختلف في التاريخ دون أن يكون كاذباً مع تاريخه المعاصر ، وأن يؤمن بنسبية الحقيقة العلمية وبصحتها بشرط النسبية ، وأن يؤمن بتعدد العقائد على ألا^(١٠٧) يترك عقيدته ، وأن يتعامل مع المختلف تاريخياً تعاوناً جماعياً - على مستوى المحبة - ؛ ليكون السير إلى طريق البحث عن الحق عاملاً اتصال .

قال أبو عبد الرحمن : هذا كلام إنشائي غير مباشر لا يصلح

(١٠٧) أن المصدرية الناصبة للفعل المضارع تتبعها لا النافية ، ويجوز فيها الوصل والفصل ، وهو ما يُعبر عنه النحاة بجواز الإضمار والإظهار ؛ فمثال الوصل قوله تعالى : ﴿أَلَا تَقُولُوا عَلَىٰ وَثْنَيْنِ مُسْلِمِينَ﴾ [سورة النمل / ٣١] ، ومثال الفصل قوله تعالى : ﴿أَن لَّا يَدْخُلَهَا الْيَوْمَ عَلَيْكُمْ مَسْكِينٌ﴾ [سورة الفلم / ٢٤] .

في النسق الفلسفي ، وفيه مزيج من الحق والباطل يحتاج مني إلى تحليل تام ؛ فالإيمان بتعدد العقائد يعني ثلاثة أشياء :

الأول : الإيمان بوجودها ، وهذا تحصيل حاصل .

والثاني : الإيمان بأنها كلها حق ، وهذا محال ؛ لأن ما تناقض أو تضاد تُحيل فطرة العقل أن يكون حقائق ، ولا تُحيل وصفه كله بالباطل ، أو وصفه كله بالباطل إلا واحداً ؛ لأن الحق ما خُص من الباطل ، والباطل باطل وإن شابه شيئاً من الحق مثل الصدق والكذب ؛ فالصدق لا كذب فيه ألبتة ، والكذب قد يكون ممزوجاً بالصدق ؛ ولهذا اشتهرت وصَحَّت القاعدةُ القائلة : لا شيء يتمخض للشر مهما استقرأنا ما في البحر من درة ، وما في البر من بكرة .

والثالث : التعايش معها سلمياً .. وهذا أمر تنظمه السياسة ، والمعادلة بين المصالح والمفاسد ، وما تقتضيه نظرية المعرفة ، وما

آمنت به من الدين الصحيح والتجربة الخلقية بالبرهان العلمي ؛
وإذن فالاهتمام بالتاريخ المختلف من مقومات الفيلسوف .

وأما اشتراط أن لا يكون كاذباً مع تاريخه المعاصر فمحلُّ
تفصيل ؛ فإن أراد حقيقةً تاريخه كما هو عليه فليس من الفضائل
الفكرية التكذيب بالحقائق ، وإن أراد أن نخلع على تاريخه صفة
الحق أو الخير أو الجمال (معايير الوجود الثلاثة) أو أضدادها
فليس ذلك سوى حرية سلوكية متجردة من المسؤولية ، بل
المرجع إلى البرهان العلمي المشتق من النظرية المعرفية التي هي
الفلسفة وأصل العلم معاً .

وأما نسبية الحقيقة فذلك حق ، والنسبية بين الوجود
ومعرفتنا به حسب قوانا المعرفية ؛ لأن معرفتنا بالوجود مهما
عظمت محدودة ؛ لمحدوديتنا وسعة الكون وغيوبه ؛ فهذا معنى
النسبية .. إلا أن ما أدركناه ببرهان علمي فهو حقيقة مهما كانت
نسبيته ؛ فالمدرّك من القمر حقيقة بالنسبة إلى رؤيتنا المجردة بالبصر ،

وهي حقيقة زائدة المعرفة بالنسبة إلى رؤيتنا بالتلسكوب.

والوقفة الثامنة عشرة : من الصحيح قول ياسبرز : «التقاء العقائد شمول مطلق» ، ولكن ذلك لا يعني أنها كلها حق ، وإنما يعني ما التقت عليه من حق ؛ لأن العقيدة لا تكون حقاً إلا إذا انطوى عليها القلب ببرهان علمي .

والوقفة التاسعة عشرة : نظرية الاتصال التي كررها ياسبرز ليست مقبولة إلا على معنى التعايش السلمي - إلا ما استثناه الدين الصحيح والعقل الصريح - وفق المعادلة بين المصالح والمفاسد ؛ وكلما أمنت المفاسد الكبرى ، وتحققت المصالح الكبرى فذلك هو المطلب الذي يحكم صحة التعايش السلمي ؛ فالدعوة للحق والخير والجمال ، والإلزام بها مسؤولية المستخلفين على الأرض .

والوقفة العشرون : العناصر التي ذكرها ياسبرز في الردّ على نفي دعوى الاتصال بإطلاق غير واردة ؛ لأن ذلك الردّ ذكّر

حقائق واقعية ، وهي تحكم العواطف في البشر ، والإخلاص للمصالح الخاصة المتضاربة.. وليست تلك العناصر محققةً ما ذكره من إخضاع الناس لقوانين إخفاء الشر والفوضى .. وخيرٌ من هذا التعبير التعبيرُ بالإخضاع للبرهان العلمي المشتق من نظرية المعرفة ؛ فقوله في العنصر الأول : «ليس الناس كما نراهم .. إلخ» كلام غير مفهوم ؛ فهو جمل غير مفيدة .. ومثل هذا آفة عامة في خضمّ التفلسف ، ومن لم يهضم مادته تعقّد أسلوبه ، وجاء بكلام غير مفهوم.. إلا أن يكون عدمُ الهضم آتٍ من الترجمة ، أو تعمّد تضليل ! .

وأما كون الاتصال جزءاً من الإنسان - الذي هو مدني بالطبع - فلا يعني سوى التعايش السلمي بالشرط الذي أسلفته .

والحكم بأن الاستعداد للاتصال ليس نتيجة لأي معرفة اختيارٌ منه لسلوكٍ حرٍّ لا يتحمّل مسؤولية الفكر ، وإنما الاتصال المعتدّ به ما أقرّه البرهان العلمي .. وليس كل إيمان

حق ؛ فعبادة الأصنام إيمان بالباطل ، وإنما الإيمان ما كان وجداناً في القلب صادراً عن برهان علمي .

والوقفه الحادية والعشرون : أن إشار ياسبرز أن يكون فيلسوفاً عقلياً وجودياً في آن واحد ينطوي إما على دعوى كاذبة ، وهي أن الوجودية فلسفة عقلية .. وإما على تناقض ؛ لأنه لا لقاء بين الوجودية وحقائق العقل .. إن الوجودية حرية فكر ، ثم التزام سلوك بعد تعيّن قيمة الحق كما جاء ذلك على لسان سارتر لو كان سلوك الوجودية كذلك .. وهذا مدخل صحيح جميل .

والركيزة في كل فلسفة عدمية غشائية تبنّاها الوجوديون هي خلق الشرور والمآسي والآلام - ولمناقشتها مكان في أسفار هذا الكتاب إن شاء الله - ؛ فمنهم من اتهم الله في عدله فاقترح العدمية ، ومنهم من كفر بالله ، وقال : لو كان هناك إله ما غاب عن كون مليء بالمآسي والشرور ؛ فاقترح العدمية ، أو تظهر بأن الإنسان قادر على صُنع ماهيته ليواجه الغشيان .. على أن

هؤلاء الآخرين إيجابيون في أقوالهم سلبيون في سلوكهم من أمثال البيركامو .. والشور والآلام بهم منها (بالنسبة إلى فلسفة الوجودي) ما يتعلق بالبشرية ؛ فإذا نُظِرَ إليها : وُجدت أحد قسمين :

القسم الأول : شرور وآلام من كسب البشر واقترافهم بما ملّكهم الله من حرية في الاختيار وقدرة على الفعل ؛ فالتغيير ولو تدرّجاً بأن تُردَّ للعقل وللأخلاق وللجمال كرامتها ، ويُحَكَّم البرهان العلمي بعد استحيائه ، ويُفتح باب الدعوة والإصلاح والتغيير حسب القدرة .. وليس هذا في فلسفة الوجودي .

والقسم الثاني : حتمية كونية لا دخل للبشر فيها كنضوب الماء ، وعموم المجاعة ، وانتشار الأوبئة ، وموت الملايين من البشر ؛ فهذا يواجه ببذل الأسباب الواقية ، وتحكيم عقيدة الإيمان القائمة على البرهان العلمي المقتضية للصبر والرضا

والشكر واليقين بنعيم أبدي للمحتسب لا يُقاس به العمر في الحياة الفانية ، وهو أمر شرح قلب المسلم بالطمأنينة والسعادة فلم يجد غثياناً ولا عدماً ، وليس هذا في فلسفة الوجودي .

قال أبو عبد الرحمن : وههنا أستاذُ القارئ في الاستطراد قليلاً عن الفلسفة الوجودية الأدبية السارترية ؛ لأنني كنت قد حرّرتُ أوراقاً عن وجودية سارتر من خلال كتابه (ما الأدب ؟) ، ومن خلال تقرير الدكتور سهيل إدريس له ؛ فرأيت للدكتور سهيل غفلةً وتنازلاً فكرياً يجعل الوجودية سلوكاً عقلياً خلقياً مقبولاً ؛ فأضيف ههنا ما حرّرتُه سابقاً بمناسبة ترحيب ياسبرز بالوجودية ، وتمنّيه أن يعدّه الناس فيلسوفاً وجودياً .. وأبدأ من تمجيد سارتر للحرية على أساس أن الوجودي يصنع بها ماهيته التي يشاؤها .. ولا ريب أن الحرية تعني المشيئة والقدرة والعلم ؛ فمن دون العلم لا معنى للمشيئة ؛ لأن المشيئة قصد ، ولا قصد بغير علم ؛ إذن لا حرية بلا علم .. والحرية تعني القدرة على

المراد ، ومن لا يقدر فليس حرّاً ؛ وإذن فأنا أسأل أي وجودي هذا السؤال : أخص لي أحداث حياتك منذ خرجت من ظلمة الرّحم حتى الآن ، ثم اصدقني الحديث : هل سبق علمك بمجرى حياتك بالثواني ، وهل كلّ واقعة في حياتك تليّةٌ لمرادك ، وهل أحكمت بقبضة القدرة والهيمنة كل واقعة في حياتك فلم يندّ شيء عن إرادتك ؟! .. وأجب بما شئت فلا حرج على الألسنة إذا لم يزعها وازع من إيجابيات الفكر .. أما ما أعرفه أنا فهو أن الإنسان يخرج إلى المرحاض مدفوعاً بالضرورة لا الحرية ويقدر - ولا أقول يعلم - أنه يبقى خمس دقائق فيبقى ربع ساعة أو العكس ؟! .. وإذن أليست هذه الأشياء البسيطة من حياة الوجودي داعية له إلى الإيمان بأن الإنسان غير قائم بنفسه ، وأنه مفتقر إلى غيره ؟! .

وقول الوجودي : (إن الإنسان قيمة نفسه) يحتمل أحد أمرين : فإما أن تكون قيمة مضافاً ويكون الإنسان مضافاً إليه ،

وإما أن تكون نفسه تأكيداً للإنسان ؛ فالمعنى الأول لا تتصوره إلا بمفهوم مجازي بمعنى أن الإنسان يُحدّد القيم بنفسه ؛ لأنّ عنده ملكة الفهم وهو يملك وسائلها ؛ لهذا يكون الإنسان قيمة نفسه .. وهذا صحيح ؛ لأنّ كل العقلاء يؤمنون بأن الإنسان يقيّم ويقوّم سلوكه بفكره .. ولكن ليس معنى هذا أن الإنسان خالق لفكره ، صانع لوجوده المعتبر (ماهيته) عن علم محيط ، ومشية لا تُقهر ؛ فتلك قضية أخرى .. وليس معنى هذا أن قيم الإنسان هي معطيات سلوكه بغض النظر عن إيجابيات فكره ؛ لأنّ الإنسان ليس وحيداً في الكون ، وليس مستقلاً عن علاقات بالموجودات الأخرى ، وفكر الإنسان المفطور على هاتين الحقيقتين لا بد أن يكون حاكماً لسلوكه .. وبالمعنى الثاني فلا معنى لكون الإنسان قيمةً في ذاته إلا بمعنى واحد ، وهو أن الإنسان قيمة في ذاته بحكم أنه موجود محسوس محدث بالنسبة إلى من يعلمه ويشاهده ؛ فأبي جديد في هذا ؟! .. وعندما يُدافع

الوجودي عن أخلاق الفلسفة الوجودية كالفلسفة السارتية
يقرر بكل جزم أن قيم الأخلاق ليست قبلية .. أي ليست
موجودة قبل ممارسة الفرد.

قال أبو عبد الرحمن : إن الذي لا يكون قبلًا هو الممارسة التي
تنتج فعلاً يوصف بقيمة خلقية كالصدق ، وأما مفهوم الصدق
في ذاته فهو مفهوم فكري مدلول عليه بلغة عرفية هي كلمة
الصدق ، وأما حكم الصدق وأنه قيمة خلقية فهو معطى
فكري بناء على المتعين أو الأرجح في الفكر .. وأحكام الفكر
محكومة بقوانين فطرية أولية قبلية كما برهنت على ذلك في أكثر
من موضع .. إن مفهوم القيمة معطى فكري قبليّ أيّدته فيما بعد
الخبرة والتجربة ، وإنما الذي يستجد فيما بعد أمران :
أولهما : حدوث فعل الإنسان .

وثانيهما : حكم العقل التطبيقي الذي يُدخل فعل الإنسان في
مفهوم القيمة الممدوحة أو يخرج به ؛ وإذن فكشف العالم عن

أوضاع جديدة لا يعني أن مفهوم القيم كائن من تلك الأوضاع الجديدة ، وإنما يعني أن مفهوم القيمة ينطبق على الأوضاع الجديدة .

إن العمل الأخلاقي يجب أن يكون اختياراً سلوكاً وتفكيراً ؛ فيؤمن به الفرد من إيجابيات فكره دون تقليد أعمى ، ويمارسه بحريته دون ضغوط المداهنة والرياء ، ولا يجوز أن يكون العمل المنعوت بالخلق عصيانياً لإيجابيات الفكر ؛ لأنه حيثئذ يكون تحكماً واتباعاً للهوى ، بل لا بد من الطاعة لإيجابيات الفكر .

قال الدكتور سهيل إدريس في معرض التسويغ لفلسفة سارتر : (إن سارتر كاتب عصر يفصل عن فكرة التقاليد ؛ ليجعل من الحضارة تجددًا لا حفاظاً للقوانين ومراعاة !! .. ومن الحياة مغامرة لا نظاماً قائماً).

قال أبو عبد الرحمن : سياق كلام الدكتور اقتضى أن تكون التقاليد هي القوانين والنظام ، والقانون والنظام لا يكونان قانوناً

ولا نظاماً بالإرادة الحرة فحسب أو بالتقليد ؛ لأن صفته حينئذ ادعائية تصدق وتكذب مصادفة ، وإنما يكون قانوناً حقيقة ونظاماً حقيقة إذا كان هو مقتضى الإيجابية الفكرية (البرهان العلمي) ؛ ومن ثم يستحيل أن تكون الحضارة تجدداً متحرراً من قانون حقيقي سلف للعقلاء الإيمان به ؛ لأنني أتحدى كل وجودي وكل مخلوق أن يثبت إنجازاً يُمدح بأنه حضاري وهو لم يكن نتيجة لقانون حقيقي سلف الإيمان به .. إن القوانين حقائق ، والحقائق لا تتعارض .

والمغامرة بمعنى تخطي القوانين الثابتة هي العبث والدمار ؛ لأن المغامر إذا ضحى بإيجابيات فكره وغامر بمقتضاها لن يجد لسنة الله تبديلاً .. وما قامت حضارة قط ، ولا تحقق إنجاز علمي قط بمثل هذه المغامرة .. وإيمان الوجودي يقوم على أن هناك جديداً دائماً علينا أن نُسوِّغه أبداً وبلا انقطاع ، وهذا لا يعني أن القيم بعْدية ، ولا يعني أن القوانين بعْدية دائماً ، وإنما

يعني ذلك أن هناك قيماً يُسوَّغ بها أبدأ وبلا انقطاع كلُّ جديد دائماً ، ويعني أن القوانين التي سَبَقَ الإيمان بها بإيجابيات فكرية تدلُّ على قوانين أخرى يستجد اكتشافها .

ومن العبث أن يُطلب مني التوفيق في الجمع بين الحرية والالتزام من فلسفة الوجوديين - وعلى رأسهم سارتر - ؛ لأن سارتر نفسه والوجوديين عاجزون عن ذلك ، وليس بيدي أن أُصوِّر ما لا وجود له ألبتة !! .. غاية ما عند سارتر أن الحرية والمسؤولية تعنيان أن التزامي للمسؤولية يكون عن حرية اختيارية !! .. ومعنى سبق التزامي بحريتي أنني حرٌّ في أن لا^(١٠٨) ألتزم !! .

فإن قيل : (إن سارتر لم يرد هذا ، وإنما أراد أن الإنسان إذا كان حرّاً الاختيار فلا بد أن يلتزم بعد الحرية وظهور مُقتَضَى الفكر) فالجواب : أن هذا هو الإخلاص للحقيقة ، ولكن الوجوديين لم يصدروا عن ذلك ، بل جعلوا الحرية خياراً في

التزامهم من واقع سلوكهم ، ولم يجعلوا السلوك العاقل صادراً عن حرية نظر تلمس ما يقضي به العقل .. وقد ظن هذا الأديب المنظر الذي أكن له كل احترام - وهو الدكتور سهيل - أنه يستطيع أن يغفل قُراءه ؛ إذ عالج هذه العضلة الفكرية بتهويمات الأدباء فقال : (إن الالتزام إذا فهم على حقيقته ليس إلا عملاً حرّاً إلى أبعد حدود الحرية.. بمعنى أن الأديب إذا عاش حقاً تجربة عصره ومجتمعه فلا بد من أن يلتزم تصوير هذا العصر والمجتمع ؛ فهذه الضرورة هي حاجة .. وحين يستجيب الإنسان لحاجة ما فهو حر في استجابته دون ريب ؛ ومن هنا تبرز الحرية والالتزام امتزاجاً تاماً ليصبحا حرية فحسب).

قال أبو عبد الرحمن : العلم المادي الحديث لم يرقم على السفسطة والعناد ، بل هو ثمرة من ثمار الفكر في نشاطه الإيجابي ؛ فحقيق بالدكتور - لا سيما أنه الآن في أرذل العمر - أن ينعتق من عبث سارتر بالعقل البشري ، والعبث باللغة عبث بالفكر

لا ريب ؛ لأن اللغة تعبير عن مفهوم فكري .. والالتزام في اللغة ليس فيه أدنى معنى من معاني الحرية ، بل هو نقيضها ، والحرية في اللغة ليس فيها أدنى معنى من معاني الالتزام ، بل هي نقيضته .. ولا يوصف عمل ما بالالتزام والحرية معاً إلا إذا كانت له عناصر مُتعدّدة ، وكان في هذه العناصر تحرّر من شيء ما ، وكان فيها التزام بشيء ما غير المتحرّر منه ؛ فيكون عملاً حُرّاً من وجه وملتزماً من وجه آخر .. كما أن كلمتي (حرية) و(التزام) صياغتان لغويتان لحالتين وجوديتين ، وليست هاتان الصياغتان مبدأين فكريين ، ولا قيمتين في الحق أو الخير أو الجمال .. إنها وعاءان لمضامين ، ومن دون المضامين يكونان فراغاً ، وما بني على الفراغ فهو فارغ .

إن الحرية لا تكون ذات قيمة إلا إذا كانت تحرّراً من الشر والقبح والباطل ، وإن الالتزام لا يكون ذا قيمة إلا إذا كان التزاماً بالحق والخير والجمال .. إن الحرية والالتزام موضوعان

للقيمة أحياناً ، وهما موضوعان للحكم دائماً .. وإن دعوى
الوجودية للحرية والمسؤولية معاً - لو تُصوّر ذلك في سلوكهم
- لا يعني أن الوجودية أفضل فلسفة تحفظ للفرد كل قيمة ،
وإنما العبرة بما تتحرّر منه وما تلتزم به .. إن من شرط الفلسفة
الوجودية على الأديب أن يعيش تجربة عصره ، فهذا توجيه محتم
لسلوك الأديب ؛ فأى حرية في هذا ؟ .. وإذا عاش حقاً تجربة
عصره ومجتمعه فلا بد له أن يلتزم تصويره (مع أن قصد سارتر
أبعد من مجرد التصوير) ؛ فهذه نتيجة حتمية ليس فيها معنى
للحرية .

والدكتور سهيل يعتبر الالتزام لتجربة العصر والمجتمع
حاجة ؛ لأنها ضرورية .. وهذا معنى لا إشكال فيه ، ولكن
المحال قوله بعد ذلك : «و حين يستجيب الإنسان لحاجة ما فهو
حر في استجابته دون ريب !!» .. وبكل سهولة قال الدكتور :
(دون ريب) ؟!! .. بربك كيف يكون حُرّاً من كانت استجابته

لحاجة ضرورية في فكره ؛ لأنها ضرورية لمجتمعهم ؟ .. إنني أتمس العذر للدكتور بتقليب هذه العبارة على وجوهها لعلها تنتج معنى معقولاً فنقول : حينما تدعو الضرورة يكون الإنسان حُرّاً في الاستجابة لها ، أو لا يكون حُرّاً ، أو يكون حُرّاً لا حُرّاً ؛ فلاحتمال الأخير غير معقول ، والاحتمال الأول يعني أنه إن استجاب فباختياره ، وإن لم يستجب فباختياره .. وفي هذا الاحتمال لا يخلو الداعي من ثلاثة أمور : أن يكون الداعي إرادة الإنسان كالعطش وتكون الاستجابة بالشرب ؛ فالإنسان يملك الاختيار في الشرب ويملك الاختيار في أن لا يشرب ، والضرورة هنا (الحياة) ؛ لأنه إذا لم يشرب مات ؛ فعلى مذهب سارتر - وهو الكفر بإرادة الله الكونية - يقال : الإنسان حر في أن يشرب ، وحر في أن لا يستجيب لضرورة الحياة فيموت .. ومن ثم نقول : إنه إذا شرب استجابة لضرورة الحياة فإن استجابته حرة ؛ لأنه يملك حرية اختيار الموت فلا يشرب ..

فإن كان هذا النوع من الحرية الإرادية هو مقصد سارتر فمن
المعلوم أن سارتر لم يأت بتحفة ؛ لأن عقلاء بني آدم متفقون
على أن الإنسان يملك حرية إرادية ، ويتفق المؤمنون على أن
حريته منحة من الله سبحانه وتعالى .

وإما أن يكون الداعي لا يخضع لإرادة الإنسان بأن لا يكون
قادراً على مواجهة الموت بالعطش ؛ فهو مضطر إلى الشرب
ليحيا ؛ لأنه غير قادر على تحمّل العطش ؛ فاستجابته لداعي
الضرورة هنا لا توصف بالحرية ؛ لأنه مرغم على الشرب .. فإن
قيل : (لا شيء يُرغمه على الشرب فهو حر) فالجواب أنه لا
خيار له غير الشرب فهو مضطر .

وأوضح من هذا المثال مَنْ عَطِشَ وأشرف على الموت ولم
يجد ماء فلا خيار له في الشرب ؛ لأنه لم يجد الماء ؛ فهذه هي
الجبرية الكونية القدرية التي لا يملك فيها الإنسان خياراً ، وكل
عقلاء بني آدم مقرون بهذه الجبرية بما فيهم سارتر وسهيل
المقرّان بأن الإنسان يخلق نفسه؟! .. وإما أن يكون الداعي ضرورة

فكرية ، ونمثّل لها بمقولة (الجهل بالقانون لا يُعفي من المسؤولية) فمن رجح في نظره الفكري صحة هذه المقولة فهو مضطر إلى تصديقها ، ولا يمنحه الفكر حرية جحدها ، وهكذا من رجح في نظره صحة نقيضها .. ومن تكافأت عنده المرجحات فليس له حرية الترجيح ؛ لأن الفكر يأبى الترجيح بلا مرجح ، وإنما هو مضطر فكرياً إلى التوقف ؛ إذن الفكر لا يمنح الفرد حرية الاعتقاد ، وإنما يُرغمه على الإيجاب أو النفي أو التوقف ؛ فإن عصي البرهان العلمي كانت حرية اعتقاده حرية سلوكية مراغمة للبرهان .. والفكر لا يظل على إحدى هذه الحالات في كثير من العلوم المكتسبة ؛ لتغيّر نظره وفّق ما يستجدُّ له من علم ، ولكنه في أي حالة لا يمنح الحرية ؛ إذن لا معنى يعقل لقول الدكتور سهيل : (و حين يستجيب الإنسان لحاجة ما فهو حرٌّ في استجابته دون ريب) .

قال أبو عبد الرحمن : والظاهر أن الدكتور سهيلاً أراد معنى آخر فأساء التعبير ؛ فلعله أراد مطلق حرية لا الحرية المطلقة ..

أي أراد أن الذي يستجيب لحاجة حرٍّ من توجيه التقاليد والعادات ؛ لأنه لم يستجب لغير الضرورة والحاجة ؛ فهو حرٌّ مما سوى الضرورة والحاجة ؛ فإذا صح هذا فهو فضول من فلسفة سارتر ؛ لأن استجابة الإنسان على إطلاقها إن كانت من منطلق الحرية الإرادية فكل إنسان له حرية إرادية ولا جديد في هذا ، وإن كان المنطلق من الحرية الكونية القدرية فلا استجابة للفرد إلا فيما يقدر على فعله ، وإن كان المنطلق من الحرية الفكرية فلا حرية في الفكر .. وكل فرد مسؤول عن إجماع حريته الإرادية بإيجابيته الفكرية ، والإيجابية الفكرية هي التي نعرف بها أولاً ما هو حاجة ضرورية وما هو غير حاجة ، والإيجابية الفكرية هي التي تُملي علينا الالتزام تجاه شيء ما ؛ فلا حرية أمام الفكر ، ولا تُتصوّر الحرية إلا إذا قُدّمت الإرادة على الفكر ؛ فههنا يملك الفرد حرية الإرادة في التخلّي عما يمليه الفكر من حق أو خير أو جمال ، وهو لا يملك من حرية الإرادة إلا ما أذن له فيه قدراً

وكوناً ؛ لأن هناك حتمية كونية قدرية تخضع لها إرادة الإنسان ولا تخضع لإرادته ؛ إذن لا معنى للتوفيق بين المسؤولية والحرية إلا بالقول : بأن الإنسان يملك حرية إرادية ، وأن ما يملكه من حرية إرادية يخضعه لضرورات فكره .. فإن قالوا هذا فقد وافقوا العقلاء ؛ لأن كل فلسفة سوية تدعو إلى التفكير بحرية إرادية ، وتدعو إلى الالتزام لإيجابيات الفكر بحرية إرادية .. وأهدى من هذا أن يقولوا - عن عقيدة وسلوك - : إن العاقل ينظر بحرية لا يُلجِئُهُ إِلْفٌ ولا عادة ولا حمية ولا شهوة ؛ فإذا ظهر له المقتضي الفكري بعد نظره العقلي التزم بمسؤولية العقل .

ودين الإسلام الذي هو دين مَنْ خلق الحقيقة والفكر والإرادة والجبر هو الدين الوحيد الذي لا تختلف مصادره ومفاهيمه^(١٠٩) في القول بأن عمل الإنسان هو المسؤولية التي

(١٠٩) اجتهد بعض الفضلاء من المشاركين في تصحيح كتابي هذا ؛ فأيدَ كتابتها

«مفهوماته» بناء على القاعدة النحوية .. وعندني أن الاستقراء اللغوي مقدم

يُحاسب عليها ، وعمل الإنسان هو عمل قلبه ولسانه وجوارحه ..
وهو الدين الذي لا تختلف مصادره ومفاهيمه في القول بأن
الإنسان يُفكر بحرية ، ويُخضع حرية إرادته لإيجابيات فكره ؛
فإن لم يفعل أصبح مُخلّاً بمسؤوليته .

وحقيقٌ بمن يقرأ الفلسفات أن لا يتناوم لها تحت إيجاء
الاصطلاحات الجديدة ، والصيغ المجازية ، والتعبيرات الشاعرية
التي إذا امتُحنت لم تُحقق شيئاً أو عادت إلى مفاهيم فطرية لا
تتميز بها الفلسفة ، وإنما هي جعجة الاصطلاحات والصيغ ..

على التعقيد النحوي ، والمحصى من جمع مفعول على مفاعيل كثير أذكر منه على
سبيل المثال مياسير ومكاسير وميامين ومجانين ومعاليك وملاعين .. إلخ ، ولكن
تبقى مراعاة الأغلب في التعقيد النحوي ؛ لمراعاة السبب في امتناع جمع بعض
الألفاظ من وزن مفعول على مفاعيل مثل معلوم ، ولا نهمل اتساع الاستقراء
فيما سمع على مفاعيل وما لم يُسمع ولم يمنع منه مانع .. وليس هذا محل
التحقيق ؛ لأننا في مباحث فلسفية ، وأعد بتحقيق هذه المسألة إن شاء الله في
بحوثي اللغوية .

إن الفكر لا يفتقر إلى تمذهب فلسفي ، وإنما يحتاج إلى مثالية
وخلق المفكر التزيه ، وأن يُثري فكره بخبرة مُحقق تصوّره
وتصدّق دعواه .. إن للعقل ضرورات حتمية يقف عندها تأمله
وينقطع : إما بيقين ، وإما برجحان ، وإما بتوقّف وعجز ؛ فما لا
يُفهم إلا بالتناقض مثلاً يبطله العقل ؛ لأن إحالة التناقض
ضرورية فكرية .. ولو قيل عن الالتزام الأدبي : (إنه تحمّل
للمسؤولية بعد حرية فكرية) لكان ذلك أمراً متصوراً واجباً ؛
لأن الإنسان حرٌّ في تفكيره باستثناء جبرية في العقل من أفكاره
الخالصة البديهية ، ومن بديهياته المكتسبة .. بيد أن فيلسوف
الالتزام سارتر مفكر شرس يعلم أنه لا لقاء بين الحرية
والالتزام في آن واحد وموضوع واحد ، ويعلم أن الحرية تخير
وأن المسؤولية جبرية فكرية متعينة .. ولم يهدف سارتر قط بنية
حسنة إلى فلسفة معقولة تستطيع الجمع بين الحرية والمسؤولية ؛
لأنه يعلم أن ذلك محال .. ولو كان قصده حسناً لقلنا : لم يعلم
بالإحالة ؛ فعجز عن الجمع بينهما بفلسفة واضحة .. وإنما خيّل

سارتر للناس أنه جمع بينهما - وهو يعلم أن الجمع محال - ؛
 ليأخذ الهيبى فحسب حريته باسم الحرية ، وأي مسؤولية لدى
 الهيبى ؟!! إنها مسؤوليته العدوانية والثورة على الأديان
 والقوانين والحكومات فحسب باسم المسؤولية .. مع أن حرية
 الفكر لا تُقرُّ هذه المسؤولية بإطلاق ؛ إذن الالتزام مسؤولية
 وحرية ، ولكنهما لا يلتقيان معاً ؛ فأما ترك الفكر والإحساس
 حُرَّين في التأمل حتى تتعين إيجابية الفكر والسلوك ثم يكون
 الالتزام لهما فذلك مقتضى أديان الله ، ومقتضى العقول السليمة ..
 إلا أن هذا لا يعني تلازم الحرية والمسؤولية ، وإنما يعني أن
 الحرية أولاً تكون للفكر والنظر والتأمل والتجريب ، ثم يعقب
 الحرية ضرورة فكر وسلوك يترتب عليها مسؤولية التمسك بها
 وبمقتضاها ، ويتصف متحمل المسؤولية بالالتزام .

إن سارتر أثرى الفلاسفة الوجوديين المتأخرين بياناً
 للمذهب الوجودي .. على أن الوجودية في كتب سارتر ليست

له ، وإنما هو مؤرخ أفكار فلسفية ، متلمذ للفلاسفة
الوجوديين (الملحدون منهم بصفة خاصة) ، والذي يملكه
سارتر خلال كتبه إنما هو جدله القوي ؛ ولهذا فهو من أهل
الكلام .. إن صفة الفيلسوف أن يؤلف فكرة ذات تصوّر
وبرهنة مبتكرة التأليف بإيجابية فكرية ، ومعنى الإيجابية هنا
الخلو من التناقض .. وأما قوة الفكر بالجدل فليس من
الضروري أن يصدر عنها فكرة فلسفية ، ولا سيما إن كانت
القوة الجدلية تهدم القائم ولا تُحدث البديل .

قال أبو عبد الرحمن : ونحن في هذا القطر السعودي المبارك
لا نطمع بفيلسوف على المستوى العالمي ، وإنما نُشجّع المواهب
على هواية الفكر والفلسفة ، ونشجّع القارحين على أن يكونوا
قراء فلسفة ومؤرخي أفكار !! .. وإذا ولد جيلٌ أساتذته هواةُ
فلسفة ومؤرخو أفكار فحيثُ يولد الفيلسوف ؛ ذلك أن
التفلسف مناداة بفكرة جيدة في ذاتها أو في تأليفها - إن كانت في

نظرية المعرفة فهي فلسفة ، وإن كانت في غيرها فهي فلسفة علم
 ما - ، وهذا مشروط باطّلاع واسع على مختلف المذاهب
 الفكرية اطلاعاً يعني الفهم وصدق التحليل ، وصحة
 ووضوح الرؤية عند النقد .. وكما يخدم هذا المشروط الفلسفة
 فإنه كذلك شرط لوجود رؤية نقدية أدبية يملكها المفكر ..
 ونظرية الالتزام الأدبية بواقعها الراهن مشتقة من فلسفة سارتر
 الوجودية ، ويرى سارتر أن هناك وحدة تركيبية للانفعالية ،
 وأن كل فرد يتحرك في عالم عاطفي خاص به .. وهذا الرأي
 نتيجة قناعته بأن الكل يختلف في طبيعته عن مجموع أجزائه ؛
 وبهذا أنكر الطبيعة التي يشترك فيها البشر ، وإنما استثنى ما
 أسماه بالشرط الميتافيزيقي ، وفسّره بالعمليات القبلية التي تُحدّد
 البشر^(١١٠) كضرورة الولادة والموت ، وأما بالنسبة إلى ما سوى
 ذلك فإنهم يُشكّلون كليات لا يمكن أن تنحلّ .. ووحدة هذه

(١١٠) يعني تلغي حرّيتهم .

الكليات في المعنى الذي تظهره ، وهذه هي فكرة (الأونطولوجيا التركيبية) لدى الوجوديين .. وتتضخم دعوى سارتر تضخماً يتحدى الحتميات ؛ فهو يريد أن يحرر الإنسان (الأونطولوجيا التركيبية) تحرراً يؤثر في تكوينه البيولوجي ، وشرطه الاقتصادي ، وعقده الجنسية .. إنها نظرية إحلال ملكوت الوعي الجماعي مكان ملكوت الشخص ؛ وهنا يربط سارتر ربطاً محكماً بين قضية الالتزام وفلسفته الوجودية القائمة على هذه العناصر المتشابكة :

١- الشائئة بين الوجود والماهية ، فالفرد قبلي في وجوده بعدي في ماهيته .

٢- الماهية البعدية ، وهي أن الإنسان لا يكون معتبر الوجود إلا باختياره لما يريد أن يكون عليه بالالتزام حرّ .

٣- ليس بوسع الإنسان أن لا يختار ؛ لأن الاختيار حرية مطلقة ؛ ولهذا فهي ملزمة .. وسر الإلزام أن الإنسان (الذات

المفردة) لا يستطيع أن يتجاوز الذاتية الإنسانية (الأونطولوجيا التركيبية).

٤- من هذه الحرية يكون الإنسان في صراع مع العالم .

٥- فلسفة التوفيق بين الحرية الذاتية والضرورة الكلية بأن

تندمج الحرية الذاتية في الكيانات الاجتماعية الخاصة بكل بلد ..

وفي المذهب الوجودي شجاعة تُغري كل طَمَوح ؛ ولهذا

أعجب بها أستاذنا الدكتور سهيل إدريس ؛ لأن الوجودية

مذهب واثق بأن الإنسان يُشكّل حياته بمحض إرادته ،

ويتحمل المسؤولية الكاملة عن تصرفاته ؛ فيُضفي على المجتمع

الذي يعيش فيه معنى ومنطقاً .

والوجوديون النصاري من أمثال جبريل مارسل^(١١١)

(١١١) قال أبو عبد الرحمن : صوفي التزعة ، تجريدي الفكر وراء التجربة ، وقد ترك

الكتلة فصار حسابياً سوفسطائياً (اللاأدرية) .. وهذا المتفلسف الفرنسي شبيه

بنيته والبيركامو من جهة كتابة الفلسفة بتهويمات أدبية ، وحقيقة الإيمان عنده

نظرة اتحادية ، وفكرة المشاركة عنده هي فكرة الاتصال عند ياسبرز ، وعن الحرية

في نظره جاء في موسوعة الفلسفة ٤١٦/٢ : « من الخطأ (هكذا يقول مارسل) أن نقول : إن الإنسان حرٌّ .. وليس أقل من هذا خطأ أن نقول مع روسو : إن الإنسان يولد حرّاً ، بل ينبغي أن نقول : إن على كل منا أن يجعل نفسه حرّاً ، وأن عليه قدر الإمكان أن يستفيد من الظروف التركيبية التي تُمكنه من الظفر بحريته .. إن الحرية غزو .. أي أن الحرية يُظفر بها ، وليست قائمة بطبعها .. الحرية غزو جزئي دائماً ، مؤقت دائماً ، موضوع تنازع دائماً .. إن الحرية بالاكساب ، بالسعي ، لا بالفطرة الطبيعية .. لكن أشد الناس حرية هو أكثرهم إخاء ؛ فالحرية لا يمكن أن تُفهم إلا في نطاق التألف بين الدوات .. والإنسان المؤاخي هو المرتبط بجاره ، بأخيه في الإنسانية .. لكن بحيث لا يقيده هذا الارتباط ، بل يحرره أيضاً من نفسه ؛ ذلك أن كلاً منا يميل إلى أن يصبح سجين ذاته ، أسير مصالحه وأهوائه ، أو أسير مجرد أحكامه السابقة .. أما الإنسان المؤاخي ، فعلى العكس من ذلك .. يثري بكل ما يثري منه أخوه ، بسبب ما بينه وبين أخيه من مشاركة » .

قال أبو عبد الرحمن : الإنسان غير حرٍّ أمام حتميات القدر ، وإنها حريته في سلوكه تجاه ذلك : من الأخذ بالأسباب ، والشكر على السراء ، والصبر على الضراء ، والاحتساب .. وهو حرٌّ فيما يتحمّل مسؤوليته ديناً وفكراً ، معذور إن تخلّفت بقضاء قدره حرية اختياره ، أو حرية سلوكه .. والإنسان يُولد حرّاً فيما ملّكه الله من حرية الحركة والسكون والضحك والبكاء والغريزة ، وليس عبداً لأحد إلا لله سبحانه .. والحضانة إنما هي لتربية حريته الفكرية والسلوكية .. والحرية

يقولون : إن الإنسان منذ خروجه إلى حيِّز الوجود يكون كامل الحرية تام المسؤولية في تنفيذ إرادة الله ؛ إذن الإلحاد ليس ضربة لازب في هذا المذهب ؛ فإذا كان سارتر الوجودي من أعند الملحدين فسابقه كيركجارد^(١١٢) من المتدينين .. كما أن الفلسفة

ليست قيمة في ذاتها ، ولكنها موضوع للقيمة ، فالتحرر من الباطل استِشَارٌ للحق ، والتحرر من الجهال عبودية للقبح ، والتحرر من الشر أسير الخير ؛ فالظروف التركيبية التي تُمكن الإنسان من حريته هي التي تمكنه من حرية مشكورة ذات قيمة كما أسلفت ، وأما دلال الأطفال بأن يسعى الإنسان بحرية كاملة في سلوكه وخيالاته فليس ذلك بيده ، بل هو عبد الله بقضائه الكوني ، مدمرٌ لنفسه وعقله وجسده إن اختار حرية سلوكية بخلاف مقتضى المعايير ، وبما يرتطم بالواقع .. والإخاء الذي ذكره هو الاعتراف بالجبرية ، ومحاولة التوازن مع ما هو مجبور عليه بحرية معيارية (حقاً وخيراً وجمالاً) تهدي سلوكه .. والتحرر من النفس بالمنطق العقلي والديني حريةٌ خيِّرة ؛ لأنها إصغاء للبرهان، ولكنها في سياق بسكال تناقض ؛ لأنه يريد تكوين حرية لنفسه .

(١١٢) عن نظره الدينية في كتابه (الخوف والقشعريرة) عن الذبيح إسحاق [وإنما هو إسماعيل عليهما السلام] قال الدكتور عبدالرحمن بدوي في موسوعة الفلسفة ٣٣٤/٢ : «لقد أمره الله بذبح ابنه ، وهو أمر غير جائز أخلاقياً .. لكن فوق الأخلاق مستوى أعلى هو طاعة الله ؛ ولهذا لا يتردد إبراهيم [عليه السلام] في ذبح

ابنه إسحاق ، لكن هذه الطاعة نفسها رغم أنها [الصواب : على الرغم من أنها] تتعارض مع الأخلاق كانت السبب في نجاة ابنه من الذبح .. والمدرج الديني يقوم في اللجوء إلى الذاتية العميقة ، وفي عبادة الله المستور ، وفي الصمت الملازم لهذه العبادة ، وفي تحمل الآلام ، وفي العزلة الغنية بالتأملات ، وفي المرض حتى الموت .. إن الفزع المؤدي إلى اليأس كما حدث لأيوب [عليه السلام] ، هو الذي يُنمّي في الإنسان أعلى قواه .. والإيمان المطلق بالله كما عند إبراهيم [عليه السلام] هو الذي يؤدي إلى الحصول على كل شيء بالتخلي عن كل شيء ، وإلى غزو الحياة .. الحياة الحقّة التي هي السعادة الأبدية ، القادرة وحدها على إرواء عطشنا للوجود ؛ لأنه بالنسبة إلى الله لا شيء مستحيل ، وما يسميه العقل لا معقولاً هو عينه الحقيقة والحياة .. لكن من أجل إدراك هذه المفارقة لا بد أن نتخلّى عن تأليه الواقع ، وحصره في نسق كلي كما فعل هيجل ؛ لأن ذلك يؤدي إلى القضاء على الوجود الذاتي الشخصي .. وينبغي ألا نصنع صنيع هيجل حين أعلن أن الفكرة الأساسية في الدين المطلق هي وحدة الطبيعة الإلهية مع الطبيعة الإنسانية ؛ لأن هذا يؤدي إلى القضاء على كليهما بالخلط بينهما بينما ينبغي أن نميّز بينهما تماماً .. وهكذا بعد أن بدأ كيركجارد حياته بالإعجاب الشديد والتأثر الغامر بهيجل وفلسفته : نجده كما يصرح بهذا في كتاب « التكرار » (مجموع مؤلفاته ، ترجمة ألمانية ج ٣ ص ١٧٢) ، يتخلّى عن هيجل ؛ ليجد ملاذه في حكاية أيوب [عليه السلام] كما عرضها سفر أيوب ، وفي فداء إبراهيم [عليه السلام] كما عرضته التوراة ، وهو يقول : «إن

الشجاعة الديالكتيكية ليس من السهل الحصول عليها ، ولا يستطيع المرء أن يقرر إلا بعد أزمة .. أن يعترض على أستاذ رائع (هيجل) يعرف كل شيء أحسن مما تعرف أنت ، لكنه لم يجهل إلا مشكلة واحدة .. ألا وهي مشكلتك أنت « (مجموع مؤلفاته ، ترجمة ألمانية ، ج ٦ ، ص ١٩٢) » .

قال أبو عبد الرحمن : سَفَرُ أيوب كتابُ كفرٍ وإلحادٍ ، ولا يكاد يعترف به النصارى ، وهو من كتب العهد القديم ، وقد أفضتُ عنه في كتابي عن أيوب عليه السلام ، وإنما قصة أيوب عليه وعلى نبينا محمد وجميع أنبياء الله ورسله أفضل الصلاة والسلام ما يوجد من أخبار في نصوص ديننا الإسلامي بعيداً عن الإسرائيليات ، وعن ما ادَّعاه وهب بن منبه على الإسرائيليات .. وتدئينُ كيركجارد المذكور آنفاً ترسُّمٌ للسفر الإلحادي المفترى على أيوب عليه السلام .. ووَصَفَ أمر الله بذبح إبراهيم ابنه بأنه أمرٌ غير أخلاقي ، ونسي أنها من عيد الله وملكه ، وأن ذلك لو تَمَّ - والموتُ سنَّةُ الكون - لكان جزاء ذلك مضاعفة النعيم في الدار الأبدية ، على أن الأجر باقٍ بحسبه ؛ لصدقهما عليهما السلام .. وجَعَلَ طاعةَ الله فوق مستوى الأخلاق .. أي أنها تعلو على الأخلاق وتُلغِيها !! .. مع أن طاعة الله أسمى الأخلاق ؛ فهي شكر للمنعِم سبحانه .. ولست أفهم الذاتية العميقة بغير سبيل المؤمنين المحسنين من العبودية المطلقة لله وحده التي لا يستحقها غيره ؛ لأنه الخالق المالك .. ووصف الله بالمستور جاء به في سياق الهجاء بدافع غرور الإنسان ، وإنما هو خالص المدح لعظمة الله الذي لا تدركه أبصار المخلوقين الضعفاء المحدودين بمقدار قدرات وجودهم التي منحهم

إياها خالقهم .. وأما دعوى (الصمت أمام العبادة) فصفة يتحلَّى بها من كان إيمانه مثل إيمان كيركجارد ، وأما المؤمنون العارفون فما صمتت عقولهم وشواهدنا من حِسِّهم ومعابيتهم آثاراً تدل على الخالق في هذا الكون عظمتاً ولطفاً وحكمة وهيمنة وواحدية ملك وتدبير وقصد وكمال مطلق ، فكأنهم يرون الله بعيون قلوبهم (البصائر) .. وتحمل الآلام والمرض حتى الموت حتميات قدرية مضى الكلام عنها ؛ فالمؤمن عبدٌ لله عبودية تشريف ، والكافر عبد الله على الرغم منه عبودية إذلال .. وأما العزلة الغنية بالتأملات ؛ فهي لحظات في حياة العارفين ؛ لإفحام عقولهم بالمعرفة وقلوبهم بالإيمان .. والتخلي عن كل شيء إنما هو العبودية لله ، ومن مُقتَضياتها عمارة الكون ، واستثمار العقول والقلوب والحواس والمهارات .. والله سبحانه ليس عنده مستحيل ؛ لأن ما تعلق به مشيئة الله كائن ولا بد ، ولكن إرادته اقتضت أن يحيل غير المعقول وأن لا يحيل ما هو معقول الوجود ؛ فقوله : « بالنسبة إلى الله لا شيء مستحيل ، وما يسمَّيه العقل لا معقولاً هو عينه الحقيقة » كلمة إلحادية مُلغمة تدلُّ على نوعٍ إيمان الرجل !! .. وكيف نتصور تأليه الواقع (الكون) وهو غير قائم بنفسه ، وكيف يكون في ذلك القضاء على الوجودي الذاتي الشخصي الشخصي كما نقل عن هيجل ، وإنما في ذلك معرفة كنه الوجود الذاتي الشخصي ومحدوديته ؟ .. وكأنه رحماً بعنصر إيماني حينما رفض اتحادية هيجل - على طريقة الصوفيين الحلوليين الاتحاديين - ؛ فشكراً لكيركجارد هذه اللفتة الكريمة !! .

الوجودية السارترية نظرية بلا نموذج ؛ لأن كل كتاباته الفلسفية عجزت عن تصوّر التوفيق بين الحرية الفردية والضرورة الجماعية ، وإنما حاول أن يهرج فلسفته بالمساهمة الأدبية في رواياته.. واستقطار الفلسفة من عناصر متضاربة في الرواية دليل على الإفلاس أو تعمّد التضليل ؛ لأن كل متفلسف - مهما كان مذهبه - لا يخطو إلا بحوار فكري منظم ، وأما فوضوية النصوص الأدبية فلا تبني الأفكار ، ولكنها تعرضها إذا لم تتناقض عناصرها .. والفلسفة الوجودية فلسفة شعار وليست فلسفة مضمون ؛ لأنها تحمل بريق الشعارات الشيوعية ؛ فكل فكر متوثب يطمح إلى تبشير بالوجودية بالتزام حُرّ .. أي أن يملك الفرد حرية تسمو على التكوين البيولوجي ، والشرط الاقتصادي إلخ .. ثم يلتزم - باختياره الذي يملكه - بأن تندمج حرّيته في الكيانات الاجتماعية.. نعم هذا شعار بَرّاق لمطلب خير ، ولكن الهوس السارترى يُبعدنا عن تصوّر هذا

المطلب ، ودعك من تحقُّقه .. يُبعدنا أكثر من خطوة .. وسرُّ هذا
 البعد في متناقضات فكرية سترد بعد قليل إن شاء الله ، وإلى هذا
 فالثنائية بين الوجود والماهية غير متصورة ؛ لأن الفكر لا
 يتصوّر هذين المعنيين غير متلازمين ؛ فالوجود هو الظرف
 الزماني للماهية ، وإن شئت سميتَه الوجود بالمعنى الأعم
 والماهية ضِمْنَهُ .. إن الوجود زمن الكينونة ، والظهور زمن
 الإدراك .. والمتغيرات في الماهية تعني تنوُّع الماهية ، ولا تعني
 وحدة الماهية ، بل كل متغيّر فتغيّره عن ماهية سابقة الوجود ،
 وليست إحداثاً بشرياً جديداً ، وليست خارجة عن معنى
 الإيجاد والوجود ممن له وحده الخلق ؛ إذ لا خالق غيره ..
 وأيضاً فالوجودية السارترية فلسفة تليفقية ، فهي أخطبوط
 ناشب في كل ما سبقها من فلسفات .. هذه ملامح عامة عن
 الوجودية .. وأما انعطافُ سارتر إلى فلسفة التحليل والتركيب
 بالقدر الأكثر من مقتضى نظرية الالتزام فمن ههنا الإشارة إلى

أن منطلق المفكر من التحليل إلى التركيب أو العكس ليس مضموناً فكرياً ، وإنما هو وسيلة لاكتشاف المضمون ؛ فبأي الوسيلتين تيسر اكتشاف المضمون فذلك المبتغى ، والعادة أن المفكر يبدأ بالتحليل إذا جهل العنصر ، ويبدأ بالتركيب إذا جهل المعنى العام .. ويهمُّ ههنا ثانية الإشارة إلى أن العناصر المركبة لا تختلف عن حقيقتها مفردة ، وإنما الذي يختلف المعنى العام الذي يصدر عن عدد من عناصر لا يتحقق بدونها مجتمعة .. ويهم ههنا ثالثة الإشارة إلى أن الإنسان قد يُضفي على العالم معنى ومنطقاً .. وجئت بكلمة (قد) لتقييد الإطلاق في دعوى الوجوديين .. إن الإنسان - جماعة لا فرداً - يُضفي على العالم معنى ومنطقاً في قوانين وقضايا وظواهرات صناعية وإنتاجية يملك بوسائله الاستيلاء عليها ، وما يضيفه إنما هو معنى تركيبى موجودة عناصره قبل وجوده كالمظهر الحضاري الراهن .. وأما اكتشاف معنى عنصر موجود قبله فبالإضافة

ههنا إلى معرفة الإنسان ، وليس إلى الوجود.. ويأجماع أهل العلم الحديث ، وباتفاق العقول : أن نهضة العلم المادي الحديث لم تخلق عناصر وقوانين لم تكن موجودة في الكون ، وإنما اكتشفت بعض قوانين الكون وعناصره ، واهتدت إلى صنع موجودات تقوم على تركيب بين بعض عناصر الكون وقوانينه ؛ فالعلم الحديث اكتشف نواميس ولم يخلقها .

ومن العزومات والجزمات التي أوردتها سارتر في صورة الدعوى دون البرهان القول : بأن كل فرد يتحرك في عالم عاطفي خاص به .. وهي دعوى ميتافيزيقية بحثة تُرهب سارتر بالتدليل على دعواه ببلابين العوالم ، وتحديد كل عالم بهويته .. وقول سارتر : (وحدة تركيبية للانفعالية) قول صحيح لا نأباه ولكن بغير مفهوم سارتر .. إن هذا المفهوم بالمعنى الذي علّمناه خالق الحقيقة ، وهو أن الناس (كل الناس) وُلدوا على فطرة واحدة .. وقد رأينا في المشاهدة أن كل فرد (إذا وجد المقتضي

وتخلف المانع) يملك كل الانفعالات ؛ فعلمنا أن الفطرة التي
وُلدنا عليها هي التوفيق بين هذه الانفعالات ، والذي وُقِّق
بينها هو الذي خلقها .. وعلمنا أن النزوع إلى عواطف غير
سوية يعني نزوعَ بعض الانفعالات وتغلبُها ، وقد نصب لنا
ربنا على هذه الفطرة التي سماها سارتر (وحدة تركيبية) دليلين :
أولهما : الاهتداء بشرع الله ؛ لأن هدى الله تنظيم شرعي
مطابق لتنظيم الله الكوني .

وثانيهما : الراحة الوجدانية التي يُحسُّها كل فرد في نفسه ..
وهذا كلام لا يناسب سارتر ؛ ولهذا فالحوار ميسور معه على
أصله ؛ فنقول : إن الوحدة التركيبية للانفعالية مشاهدة في
الجماعات التي تتحد على انفعالات معينة .. إلا أن هذه الوحدة
ليست تكوينية جبرية أصلاً ، وإنما تكون بالإرادة الحرة التي
تُغلب - بتشديد اللام المكسورة - عاطفة على عاطفة .. إلا أن
هذه الوحدة التركيبية الاختيارية ليست طبيعية ولا مطلقة حتى

يُرجَّحها ويزكِّيها مضامينٌ فكرية ، وشعور بالراحة النفسية المشتركة ؛ وبهذا يخرج الوجودي من دعوى الميتافيزيقية البحتة إلى تحكيم القيم والمعايير ، أو يتوقع بعناده وحرسته الإرادية في دائرة الادعاء الميتافيزيقي .. ومن أوشاب الفلسفة الوجودية في قضية الالتزام الأدبي مسألة المطلق والتحليل .. وكلمة المطلق سمحة المعنى لغة ؛ لأنها تعني الإرسال بلا قيد ، وهي بعكس المضاف عند أهل المنطق .. أي ما لا يتوقف إدراكه على غيره ، وفي الفلسفة بعكس النسبي .. أي ما لا يفتقر في وجوده إلى شيء آخر ، وليس للمطلق^(١١٣) مفهوم خاص في الفلسفة إلا الثنائية بين المثالية^(١١٤) والموضوعية في المعرفة ؛ فكل واحدة منهما على دعوى الإطلاق ، وتناول سارتر تناولاً للمعنى المنطقي والفلسفي

(١١٣) قال أبو عبد الرحمن : تناول جان فال ميوعة هذا المصطلح في إطلاقه على الله جل جلاله ، وذلك في كتابه طريق الفيلسوف ص ١٥٠-١٥٢ .

(١١٤) قال أبو عبد الرحمن : المثالية حسابانية سوفسطائية تجعل الوجود ما كان داخل الذات ، وتشكك في الموضوع خارج الذات ، ولها فروع ليس هذا محل استقصائها .

وليس إضافة إليه .. وأما التحليل فمفهوم المعنى لغة ، وأصله - كما قال ابن فارس : - فَتَحُ الشَّيْءِ .. وقد أصبح التحليل مصطلحاً ناشباً في معظم المعارف البشرية ، ويُراد به رد الشيء إلى أبسط عناصره .. والمطلق صفة للخصائص الإنسانية الثابتة المشتركة ، ولكن سارتر ينكر هذا المطلق ويتلاعب باللغة ؛ إذ يجمع بين المتناقضين في سياق واحد ؛ فيصف الإنسان بالمطلق والنسبي في آن واحد .. قال دون أدنى خجل من حرفته الفلسفية : إن الإنسان مطلق ، لكنه مطلق في ساعته ، في بيئته ، على أرضه .. وبعد تنكيت بالعميد (ديكارت) يطلق حكماً فيه تعميم الأدباء وجرأتهم : بأن فلسفة ديكارت العقلية نسبية متسكعة يجد كل شخص فيها ما يضعه فيها! (١١٤) .

(١١٤) تضخم ركام الفكر الفلسفي بعد فلسفة ديكارت ، وتباينت مذاهبه ومصطلحاته مع اتفاقها على خلخلة الإيمان والعقل ونتائج العلم اليقينية ؛ فعُدَّت فلسفة ديكارت المؤمن بوجود الله فلسفة رجعية ؛ لأن ذلك الركام تخطيط ماسوني .

وينعى سارتر على التَّحْلِيلِيِّينَ أنهم حكموا بأن البشرية تؤلف ماهية الإنسان .. أي المفهوم المطلق الذي هو الخصائص البشرية المطلقة المشتركة .. ويزعم سارتر أن البرجوازية (مُمَوَّنة الأديب المحترف) تزعم بأن جوهر الإنسان كجواهر الأوكسجين يتَّحد بالهيدروجين ؛ فيشكل الماء ، ويتحد بالأوزون فيشكل الهواء^(١١٥) .. وهو في هذا وذاك ثابت الطبيعة لا تتبدل بُنْيَتُهُ .. وسرُّ تنديد سارتر بذلك أن هذا المنطق التحليلي حال دون سارتر في (صنع الطبيعة الإنسانية ؟؟؟) .. ومعنى هذا - كما في تحسُّر سارتر - أن البرجوازية تُصنِّفُ البشر

(١١٥) الأكسجين غاز ، وعنصر كيميائي تحتاج إليه جميع الكائنات الحيَّة بانتماده مع مواد كيميائية أخرى ، وهو يحصل للأحياء البرية من الهواء .. انظر عنه الموسوعة العربية العالمية ٤٤٣-٤٤٤ .. والهيدروجين بمعنى مكوِّن الماء ؛ إذ جُزَّأ الماء ذَرَّتَانِ من الهيدروجين وذرة واحدة من الأكسجين .. وانظر عنه الموسوعة العربية العالمية ٣٠٧-٣٠٨ .. والأوزون شكل من الأكسجين انظر عنه الموسوعة العربية العالمية ٣٩٣-٣٩٥ .. وتمثِّل سارتر بهذه العناصر تكثرٌ علمي يغني عنه القول : بأن الإنسان ثابت الطبيعة مهما تلوَّن سلوكه وتلوَّنت أفكاره كما يزعم من نقل عنه ذلك .

على ما تفترضه من فكرة تحليلية قبلية دون أن ترعى مطالب طبقات قائمة ماثلة لا تحكمها فكرتها التحليلية! .. إنها تنادي بثبات هوية الطبيعة الإنسانية من خلال مختلف تنوعات الموقف!!^(١١٦) .. واقتضَبَ على عجلٍ مذهب السيكلوجية العقلية التي بحثها (مرسيل بروس) [١٨٧١-١٩٢٢م] ، وقرأتُ بحثه منقولاً عن كتابه (في التفتيش عن الزمن الضائع)^(١١٧) ..

(١١٦) قال أبو عبد الرحمن : كل صيرورة وجود جديد لا تنفي الطبيعة البشرية الثابتة .

(١١٧) انظر المعجم الأدبي لجور عبد النور ص ٥٥٣ ، وقد تُرجم آخر هذا الكتاب في أربعة أجزاء بعنوان (البحث عن الزمن المفقود) بترجمة إلياس بديوي ، وقال الدكتور نجيب المانع ملخصاً كتاباً تَرْجَمُهُ بعنوان (مارسيل بروس والتخلص من الزمن) ، و ذلك بمقدمته لترجمته لكتيب بروس لهاوارد موسّ ص ١٣-١٤ : « هناك نظرية بروس التي مفادها أن الخلاص يكمن في الفن ، وشرحها يطيل هذه المقدمة إطالة شديدة ، وخلاصة هذه الفكرة أن الفن هو الحرية الكبرى ، وهو الذي يساعدنا على الخروج من الذات والتواصل مع الموجودات والأشخاص والعوالم الأخرى .. والفن يُزيح عنا العقم وسوء الفهم والوحدة وخيبات العلاقات البشرية ، ونحن نلاقي كل هذه اللوعات في الحب .. وكل حب في نظر بروس خائب ، ويحمل من المرض أكثر مما يحمل من الصحة ..

والفن وحده قادر على خلق نفوسنا خلقاً يعلو بها على الخيبة ، بل يجعل الحديث عن الخيبة ذاته شيئاً رفيعاً ، كما يجعل تسجيل حتى القبح نفسه عملاً من أعمال الجمال ، وذلك ما برهن عليه بروسست كما برهن عليه الفن التشكيلي الحديث برمته .. وقال أصحاب المعجم الموسوعي في علم النفس بترجمة وجيه أسعد ١٣٨١-١٣٨٢ عن هذه السيكلولوجية : «طريقة سيكلولوجية تحدّد لنفسها هدفاً مفاده فهم الظواهرات الإنسانية من الداخل ؛ إذ تدركها في كليتها ووحدايتها إدراكاً ذاتياً بالحدس التأليفي .. ليست الحوادث النفسية أشياء ، والطرائق التي يمكننا تطبيقها على الحوادث الفيزيائية أو الكيميائية أو البيولوجية لا تناسبها .. هذه الحوادث الأخيرة يمكنها أن تُشرح ، ولكن الحوادث النفسية تُفهم على الأكثر .. كان ويلهلم ديلته (١٨٣٣-١٩١١م) يقول : (ووجهة النظر هذه التي تشارك فيها فلاسفة وعلماء نفس عديدون [الصواب : كثير ، وهي أفصح من كثيرين] ، كماكس شيلر (١٨٤٧-١٩٢٨) ، ووليم ستيرن (١٨٧١-١٩٣٨) ، وكارل ياسبرز (١٨٨٣-١٩٦٩) : منطلق تيار سيكولوجي قوي نما نمواً متوازياً مع علم النفس الفيزيائي والسلوكية .. وفي حين تحلّل النظريات ذات النزعة الموضوعية تلك الإحساسات الأولية وأجزاء السلوك (فإن سيكلولوجية الفهم تضيفي الامتياز على الاتصال بين الشخصي والصلة بين الإنسانية ، والوحدة الوجودية .. ياسبرز) .. ويكمن الشرط المسبق والضروري لفهم مثيلي في إقامة علاقة بين ذاتية معه تحقّق نفوذاً متبادلاً بين فكرنا .. أو سيحدث بينه

ويبني انطلاقاً من هذه الذاتية البينية تيار من تبادل العلامات والإشارات ، غالبيتها غير مدركة ، أو سيحدث إذا استخدمنا تعبير س . فرويد : « تواصل من لا شعور إلى لا شعور » .. أضف إلى ذلك أن التعاطف قاعدة المشاركة الوجدانية يتيح أن نتصور التجارب التي يعيشها الغير ، ونشاركه في عواطفه وننفذ إلى منظومته القيمية ؛ بحيث إن كل العناصر التي يكشفها الاتصال المباشر معه تصبح (ولو أنها تظل دون شرح) مفهومة بالنسبة إلينا (انظر في هذا المعجم : الفهم ، علم النفس الوصفي ، الوجودية ، ياسبرز) .

قال أبو عبد الرحمن : لم أجده ذكر ياسبرز في مادة الياء ، والفن (جمال الطبيعة ، وجمال الإنتاج البشري) إحساس يحدث عنه بلا ريب فكر ومتعة ومعرفة ونشاط ذهني أعم من قولنا : (فكر) .. وهذا معنى أنه يمنح النفس صفاءً أو تطهيراً ، وأما أن الفن هو الحرية الكبرى فغير مسلّم ؛ لأن الفكر في تأمله غير محجور عليه ، وأكبر حرية حرية النية التي تستبطن أي معتقد بلا وجل ، إلا أن الحرية ليست قيمة معيارية كما أسلفت ، ولكنها موضوع للقيمة ، والتواصل مع الموجودات بالفكر أمتن وأثري معرفة وألفة ؛ لأن المعرفة في الفن غامضة .. والحب المذموم عند بروس - وهو لم يحدّد نوعيته - إحساس جمالي إن كان من باب العشق البشري سواء أكان ذاتياً غير معلل إلا بجاذبية الروح ، أم كان عن مقاييس جمالية .. والإحساس الجمالي أبو الفن والقبح لن يكون جالاً ألبتة ، ولكنه موضوع

واختار سارتر بروسـت فريسة له ؛ لأنه في روايته هذه لاهـث وراء سعادة مطلقة متحررة من عوامل الزمن .. وأكبر ما أخذه على بروسـت إيمانه بوجود عواطف عامة لا تبدل أليتها بشكل محسوس عندما تبدل الطبائع الجنسية والوضع الاجتماعي ، والأمة ، والعصر للأفراد الذين يشعرون بهذه العواطف .. إن سارتر يرفض المعتقد القبلي القائل : بأن عاطفة الحب عاطفة تكوينية للطبيعة البشرية .. وأورد - على سبيل الاستئناس - عقيدة ميتافيزيقية عجيبة لـ (ديني دي روجون) تزعم أن عاطفة الحب بعدية ترتبط تاريخياً بالعقيدة المسيحية !!.

لتصوير جمالي كلوحة شعرية في وصف دميم .. ومع هذا ففلسفة بروسـت في الفن وعلم النفس تهويم أدبي لا يُمسك منه الغربال ما يُرضي طموح المفكر ، أو طموح المجنح مع الفن بإحساس جمالي ، وهو من صداع الفلسفة المعاصرة التي تُبعدك عن الحقائق أكياً لا خطوات .. والانغماس في التمزق الاصطلاحي هدف تخريبي وراء ستار صفيق .. واللا شعور - قبل ضلال التمزق الاصطلاحي - عدم محض ، وإنما يصدق على شيئين :

أولهما : تراكمات من الشعور غير منتظمة تنقلها مناسبة ما إلى الشعور بانتظام .
 وثانيهما : المرادفة للحدس أو الحاسة السادسة .

قال أبو عبد الرحمن : وقد اضطررت إلى مراجعة كلام (روجون) مباشرة فوجدته في كتابه ترجمة الدكتور عمر شخاشيرو^(١١٨) يضع هذه المعادلة يبين مفهوم الحب في النصرانية وما قبلها على هذا النحو :

العقيدة	تطبيقها العملي	إنجازاتها التاريخية
الوثنية اتحاد صوفي (حب إلهي سعيد)	حب إنساني (تعيس)	مذهب اللذة (العشق نادر ومحتقر)
النصرانية مشاركة (لا يوجد اتحاد أساسي)	محبة القريب (زواج سعيد)	صراع أليم (هوى هائم)

قال أبو عبد الرحمن : موجز هذا الجدول أن الحب في الاتحاد الصوفي وثنية ، وأن معهوده عند الناس أنه حبٌ إنساني يُحقق لذّة .. وأنه عند الصوفية حبٌ إلهي سعيد ، وأن الحب الإنساني

تعيس .. وسياقه التاريخي عن العشق (ولعله يريد الهيام والجنون) ، وأنه يتَّصف بالندرة والاحتقار .. وأنه في النصرانية مشاركة تعني محبة القريب ، أو زواج سعيد يخلو من دعوى الاتحاد .. والمعطى التاريخي أن محبة القريب صراعٌ أليم ، وأن محبة الزواج هوى هائم .. وغير مُسَلَّم له هذا التعميم ، كما أن جدولَه فضولي وتهويل أمر سطحي .

قال أبو عبدالرحمن : هذه المعادلة أبرد من ماء التشرين .. كل ما هنالك أن (روجون) يدَّعي أن الدين المسيحي نظَّم عاطفة الحب بالزواج السعيد .. لم يقل (روجون) قط - هذا كتابه بين أيدينا - : إن الدين المسيحي كوَّن عاطفة الحب ، وإنما ادَّعى أنه نظَّمها ؛ فكيف استباح سارتر أن يضحك بعقول قرائه ويكذب على ابن بلده روجون ؟ .. ولو فرض أن (روجون) قال ذلك فأين هو برهانه ؟!.. كيف يتقاد عقل (سارتر) لدعوى الميتافيزيقا التاريخية بسهولة !!.

وبلا خلاف فإن الأديان الإلهية نظّمت عاطفة الحب ، ولم
يخل البشر قط من دين إلهي ؛ فهل كانت المسيحية أول دين إلهي
حتى يستسهل دعوى (روجون) ؟ .. ألا إن عبث الكبار كبير
جداً لو كان سارتر كبيراً ؟ ! .

وقد اكتفيت بما يلجم عقل سارتر الإلحادي فحسب ، ولو
أردت تقزيم عقله بأخبار خالق الحقيقة سبحانه الذي خلق
عقل سارتر وربّاه فيما بين رحمة المهد ، وطغيان الغرارة ،
واستعلاء الكهولة ، وضعف الشيخوخة إلى وحشة التابوت :
لخرجت عن قضية الأدب الملتزم أكثر مما خرج هو .. وفي خبر
خالق الحقيقة أن له في خلقه سُنّة لن تجد لها تبديلاً ، وهذا من
المطلق وإن رغم أنف سارتر .. وفي خبر خالق الحقيقة أن كل
مولود يولد على الفطرة ؛ فهذا مطلق وإن رغم أنف سارتر ..
وفي خبر خالق الحقيقة أن الفطرة التي يولد عليها الإنسان هي
سُنّة الله الشرعية التي نظّمت علاقة الحب ؛ فهذا مطلق ، وإن

رغم أنف سارتر .

وأحسن ما عند سارتر هنا أنه تحدث عن لواطية (بروست) ،
وأشار إلى اليد الماسونية التدميرية في إشاعة هذا الحب الشاذ
القدر ؛ فمثل هذا الوعي يُفَرِّح - بالبناء للمفعول - به من
المفكر وإن كان ملحداً ما لم تكن طُعماً لتضليل آخر كما هو منهج
الماسوني في تأييد فضيلة واحدة لأجل هدم مئات الفضائل ثم
يأتي بعده متعقب من جنسه ينسف تلك الفضيلة الباقية ويثبت
أخرى .. وهكذا !! .. ويعقب سارتر على فكرة (روجون)
بقوله : إن العاطفة هي دوماً تعبير عن طريقة معيّنة في الحياة ،
وعن مفهوم معيّن للعالم تشترك فيهما طبقة بكاملها .. إلخ) .

قال أبو عبد الرحمن : إذا كان إملاء الحقائق بهذه السهولة
الإنشائية فما أسهل تعديل العبارة هكذا : إن العاطفة النسبية
المعبرة عما ذكره سارتر هي دوماً انحراف عن التكوين المطلق
لفطرية العاطفة !! .. وأكبر صفة لتفلسف سارتر تناقضه في

أسطر معدودة ؛ لأنه رفض الحب اللواطى والماسونية اللواطية ، وأنكر أن يكون له مميزات الحب السوي ؛ فمجرد كلمة (السوي) إقرار للمطلق الذي أتعب نفسه في إنكاره ، وبهذا يكون كل مفهوم نسبي للعاطفة خارجاً عن عناصر المفهوم المطلق الثابت .. ولم يتخلص سارتر من مأزق الحقيقة عندما قال : (إننا ننكر أن المنشأ ، والطبقة ، والبيئة ، والأمة : هي مجرد أشياء مصاحبة لحياته العاطفية .. إننا نعتبر على العكس أن كل عاطفة تكشف عن وضعه الاجتماعي).

قال أبو عبد الرحمن : لم يقل التحليليون ما أنكره سارتر ، بل مذهبهم أن تلك الأشياء مُكوّنة للعاطفة لا مجرد مصاحبة ، ولكنها مكونة لعاطفة نسبية لا مطلقة ، وثمرّة التحليل للمكوّنات لا للعواطف ذاتها تبيانُ العوامل التي طمست المفهوم المطلق للعاطفة وكوّنت المفهوم النسبي .. إن المنطق التحليلي يستخلص القيم المنطقية والخلقية والجمالية ، ويستبعد

الأوشاب البيئية المراغمة للقيم ؛ فإذا صح هذا الشرط ظهر المفهوم السوي المطلق للعاطفة .. بل يذهب المنطق التحليلي إلى أبعد من ذلك ، وهو أن الأوشاب البيئية إذا لم تستحكم وتأخذ وضعاً اجتماعياً مفروضاً تبقى مزعزعة بضمير الفرد المعذب بالمفهوم العاطفي المطلق ؛ وبهذا يكون توحد الجماعات على هذا المفهوم المطلق مفهوماً تحليلياً مطلقاً سويتياً .

ويهدي المنطق التحليلي إلى أن الأوشاب البيئية تكون مفهوماً نسبياً غير طبيعي يقلقه صحوة الضمير ، وتألق الفطرية والمطلق .. ويتعلق بقضية الالتزام الأدبي مسألة الوجود المتعالي .. والوجود المتعالي ، أو الوجود المتعدي حدود الظاهرة - وكل هذا اصطلاح فلسفي لسارتر ، وهو ركيزة في فلسفة ياسبرز - يريد به وجود الأشياء في ذاتها (أي وجودها المستقل عن إدراكنا .. أي وجودها وإن لم ندركها) .. ولوجود الإنسان خاصية متميزة عند سارتر ؛ لأن الحقيقة الإنسانية ذات طبيعة كاشفة ، وليس

هو ذا طبيعة كاشفة فحسب ، بل لطبيعته الكاشفة خاصة ، وهي أنه بهذه الطبيعة الكاشفة فحسب يتحقق الوجود.. أي يكون الوجود وجوداً عملياً ؛ وإذن فالإنسان هو الوسيلة التي بها تبدى - بتشديد الدال - الأشياء .. ومن هذه العقدة الفلسفية يميز سارتر بين وجود الإنسان ووجود الأشياء ، ومن خلال هذه الممايزة يخرج لنا ثالوث سارتر على هذا النحو :

أ - الأشياء بغير إدراك الإنسان ذات وجود متعالٍ .

ب - الأشياء بالإدراك ذات وجود عملي .

ج - الوجود الحق للإنسان ؟!؟!! .. والإنسان ذو الوجود الحق ، وذو الطبيعة الكاشفة ليس ضرورياً بالنسبة للشيء المكتشف - بصيغة اسم المفعول - ؛ لأن الأشياء ذات الوجود المتعالي قائمة وإن لم نكتشفها .. نحن مكتشفون ولسنا خالقين .

والوجود المتعالي بالنسبة لنا يظل قابعاً في ظلام المجهول ، ومجهول الوجود لا يمكن أن يوصف بالعدم .. ومع أن الإنسان

ليس ضرورياً بالنسبة لما اكتشفه فإن العكس صحيح.. أي أن الشيء المكتشف (بالبناء للمفعول) وهو الوجود العملي وجود حتمي يفرض نفسه على من أدركه .

قال أبو عبد الرحمن : وتعميق هذه الفلسفة السارترية بحيث تكون متصورة بلا التباس يحتاج إلى لفتين :

أولاهما : أن وصف الإنسان بالوجود الحق إنما هو بالنسبة إلى إدراكه هو ووعيه ، وليس ذلك بالنسبة إلى الوجود بغض النظر عن وعي الإنسان وإدراكه .. على أن ذلك ليس على إطلاقه ، فليس كل ما في الإنسان أوضح وجوداً مما هو خارج الإنسان .. كما أنه اكتسب صفة (الوجود الحق) ؛ لأن وجود الأشياء عملياً يتبدى بتشديد الدال بوجود الإنسان .. قال سارتر : وبكل فعل من أفعالنا يكشف العالم لنا عن وجه جديد .. وقال : إن العلاقات بين أجزاء هذا العالم إنما تتكاثر بمثلنا فيه .

وأخراهما : أن الوجود المتعالي ليس هو دعوى وجود لم تبد

له ظاهرة ، وإنما الوجود المتعالي هو وجود الأشياء ذاتها - أي الأشياء ذات الظاهرات - وجوداً مستقلاً عن الإدراك .. وهذه الظاهرة توصف بأن الأشياء ماثلة فيها ، وبأنه بها ندرك الأشياء .

قال أبو عبد الرحمن : هذه عقد فلسفية من أعباء (الوجود والعدم) جعلها سارتر لبنات في كتابه (ما الأدب) ؛ ليقيم نظرية أدبية هي نظرية الالتزام ؛ وبهذا تعلم أن النظرية الأدبية الحديثة في الغرب أصبحت تُشتق من الأعباء الفلسفية والركام الفكري ؛ فأنت ترى كيف انطلق سارتر من البناء الفلسفي إلى المواضعة الأدبية .. إن ما لا يقبل الالتزام عند سارتر يوصف بأنه (خُلِقَ فني) ؛ وحيثُ يصير الموضوع الذي خُلِقَ فنياً هو الشيء غير الحتمي بالنسبة إليه ؛ فكيف يقبل الالتزام ما ليس حتمياً !! .

وقبل أن أفسّر نتيجة المواضعة الأدبية التي اشتقها سارتر من بنائه الفلسفي (وهي سلب صفة الحتمية في الخلق الفني) فإنني أرغب الآن مناقشة فلسفته عن نظريته الأدبية مُبدِياً أن كل فلسفة

عتيدة بهرت أنظار العباقرة والحواة معاً، وفرضت إعجابهم؛ فإن
مظاهر عظمتها تكمن في الأغلب والأعمّ في التالي :

أ - انطواؤها على جوانب جزئية من الحق والخير؛ إذ لا
يوجد ما يتمحّض للباطل والشر والقبح .
ب - ذكاء ومتعة - أو أيُّ حيلة وحيلة - يحجب العيوب
ويغطيها بحسن العرض، والتلاعب بالمعاني، وحذق أسلوب
المغالطة .

ج - ركام من الثقافة والمأثور والاكتشاف العلمي يُثقل وزن
الفلسفة وإن وُضع في غير محله.. ولكن أي فلسفة - مهما
وُصفت بأنها عتيقة - تبدو مهزومة أمام الحقائق الشرعية
والعلمية إذا عارضتها؛ لسبب وحيد هو أنها صادرة عن غير
كامل مطلق.. أي عن مخلوق يتدرّب بين الملاحظة والتجربة
والنتيجة ولا يحيط بكل شيء علماً؛ ولهذا تُمنى كل فلسفة عتيقة
لا تُقرّها الحقيقة الشرعية بظواهرات من الإسقاط تليق بمخلوق

ليس علمه شاملاً ، وليس أمره مطلقاً بين الكاف والنون ..
وهذا الإسقاط يرد جهلاً أو سهواً أو اجتهداً خاطئاً أو تحكماً
وعناداً ؛ فأول ما نراه في فلسفة سارتر عملية الإسقاط هذه .. إن
الوجود العملي (بالنسبة إلى الإنسان عند سارتر) هو ما أدركه
الإنسان من خلال الظاهرة ، وهذا إسقاط لوجود أعمّ يدّعن له
العقل بلا خيار ؛ فعلى سبيل المثال الحوض والكوثر والصراط
أمر صحّت في دين المسلمين لا يقوى عقل المسلم على
إنكارها وإن لم تبدّ لنا في ظاهرة ؛ ذلك أن العقل الذي آمن بالله
وبصدق الرسالة وعصمتها بالآيات البينات مضطر إلى الإيمان
بما صدر عن الرسالة من خبر ؛ فهذا هو اللزوم العقلي .. وإننا
لنجد مفكراً لا يسمق سارتر إلى ذروته يوم كان العلم البشري
طفلاً وهو أبو العباس ابن تيمية رحمه الله يجعل لوازم العقل
وحتمياته هي المحك في جدله ، ويردّ إليه الأقيسة الشمولية
والتمثيلية ؛ ذلك أن عبقريته الفذة استضاءت بهداية الله ؛ إذن

ليس مقياس الوجود العملي التمثُّل في الظاهرة ، وإنما المقياس
حتميات العقل التي توجهها قوانينه الفطرية كما شرحتُ ذلك
في كتابي لن تلحد ؛ فهذه العناصر المذكورة آنفاً هي أول ما
يلاحظ في فلسفة سارتر .

وثاني ما يُلاحظ في فلسفته أنه أحكم الثنائية بين الوجود
المتعالى والوجود العملي بمميِّز هو أن الوجود المتعالى ما
احتجب في الظاهرة ، وأن الوجود العملي ما أدرك الظاهرة ؛
فهذا ضلال آخر سببه الضلال الأول المذكور آنفاً .. والصواب
أن الوجود المتعالى لا يخلو من أحد أمرين : إما أن يكون من
الممكنات ؛ فوجوده المتعالى احتمالى .. وإما أن يكون معلوم
الوجود مجهول الكيفية ، فكيفيته وجود متعالٍ .. وسرُّ هذا
الضلال أن سارتر لم يُفرِّق بين الوجود المطلق وبين الوجود
المشروط بكيفية ؛ فعلى سبيل المثال أثر العين في العين - بصيغة
اسم المفعول - من الوجود المتعالى من ناحية الكيفية ؛ لأن

العلم لم يكشف عن كيفية هذه العلاقة .. وأما وجود هذا الأثر بإطلاق ، وكيفية التأثير الناتج عن الأثر المجهول فذلك وجود عملي ثابت بالشرع والتجربة والأخبار المتواترة .

وثالث ما يلاحظ في فلسفة سارتر مجازفته بأن (الوجود الحق) صفة الوجود الإنساني ، وهذه الدعوى عليها أكثر من إيراد ، وهي لا تقوى على مجابهة واحد منها ؛ فالإنسان لا يعرف كل مراحل وجوده ، وإنما يعرف ما اقترن منها بوعيه .. والإنسان لا يملك وعيه في كل لحظات حياته ، وليست معرفته بوجوده ووعيه بذاته أثبت يقيناً من معرفته ووعيه بما حوله مما هو خارج ذاته .. بل لعل ما يجهله من ذاته أحكم عقدة .. والإنسان ليس هو وحده مصدر الاستكشاف ، وليست العلاقات بين أجزاء العالم تتكاثر بمثلنا فيه ، بل يتكاثر إدراكنا بمقدار ما نكشف من العلاقات الموجودة .. كما أن الحيوانات والطيور والحشرات تدرك ما لا ندرك مما لا نعي به ، وتسمع ما

لا نسمع .. وكم لله من مخلوقات جعلها شريكة لنا في الإدراك والاستكشاف .. إنها الوجود الحق لمن لا يخفى عليه خافية ، ووجود كل موجود منحة منه ، وهو الله جل جلاله .

ورابع ما يُلاحظ : أن الخلق الذي ورد ركيزة في بناء سارتر الفلسفي خلق حقيقي ، والخلق الذي ورد في مواضعه الأدبية خلق مجازي - وهو الخلق الفني - ، ولا يستقيم بناء الفكر إذا خلط بين الحقيقة والمجاز .. إن معنى الخلق اللغوي الحقيقي (وهو الإبداع على غير مثال ، والإيجاد من عدم) ليس إلا الله جل جلاله ، والمسلمون يرفضون أن يوصف أحد بالخلق ؛ إذ لا خالق إلا الله .. يرفضون ذلك ولو تجاوزاً .. وكل منجزات العلم الحديث لا يجوز أن توصف بالخلق ؛ لأنها لم توجد من عدم ، وإنما هي تركيب من عناصر تفرّد الله بخلقها ، ومن عيّنات أوجدها ربنا بأمره كالتراب والهواء والماء والنار والحديد والحجر .. إلخ ، وبمواهب ومهارات خلقها الله .. وآثار

مواهب الأدباء والفنانين سُمِّيت في العصور الحديثة خلقاً وإبداعاً ؛ لأن الفنان رَكَّب بعقله وخياله صوراً لا يعرف لها وجوداً بالتركيب نفسه ، أو بخلاف ما شاهده من تركيب .. وهذا في حقيقته تركيب من خلق اكتشفه ولم يتدعه .. وَصُورُ الفنان ليست خلقاً وإبداعاً ، ولكنها تركيب مسبوق باكتشاف^(١١٩) .. والدكتور يُحسُّ أخطار الهيبة المتمية إلى الوجودية ؛ لأن أولئك الهيبيين جيل من الضائعين في فرنسا أخذوا بالشق الأول من فلسفة سارتر وهو (الحرية) ، وأهدروا الشق الثاني من فلسفته وهو (المسؤولية) .. وعندما يُعلّق الدكتور على شِقِّي فلسفة سارتر يجمع به القلم كثيراً ، وذلك بإطلاق هذه الأحكام : (ليس في الفلسفات القديمة والحديثة فلسفة كالوجودية تحفظ للإنسان كفرده^(١٢٠) كل قيمة) !! ..

(١١٩) كل ما سبق من نقل عن الدكتور سهيل فمن كتابه (مواقف وقضايا أدبية) .

(١٢٠) الصواب « بصفته فرداً » ؛ لأن المراد الوصف المطابق لا التشبيه المقارب .

و(القيمة الوجودية مرتبطة بالعمل الإنساني وحده بحيث يكون الفرد هو خالق نفسه) !!.. (ليس في الخارج ما يكسب الفرد قيمة.. إن حركاته لا يملئها عليه نظام إلهي ولا نظام عقلائي .. وإذن فالإنسان جذر نفسه) !!!.. و(إن الإنسان في حركاته وفكره متروك ، أي لأنه حر) !! .

وبعد هذه الأحكام الجريئة الجاهزة يحاول الدكتور تفنيد المآخذ على فلسفة سارتر قبل أن يقيم البرهان على صحة هذه الفلسفة في ذاتها .. إنه ينفي وصم الفلسفة السارترية بانتفاء الخلق ، ويدلل على ذلك بالتالي : (الذين أطلقوا هذا الحكم يدعون أن الأخلاق قيمٌ قبلية جاهزة ناجزة ويقيسون بها كل المواقف .. أما سارتر فإن أخلاقيته تريد أن تكون خَلْقاً دائماً ما دام العالم لا يني يكشف عن أوضاع جديدة ؛ إذن المطلق عندنا - أي عند سهيل وسارتر - وجود جديد دائم علينا أن نسوِّغه أبداً وبلا انقطاع) .. ثم يوجز الدكتور سهيل خلاصة

استحسانه لفلسفة سارتر بالعبارات التالية : (إن سارتر كاتب عصر يفصل عن فكرة التقاليد ؛ ليجعل من الحضارة تجددًا لا حفاظًا للقوانين ومراعاة ، ومن الحياة مغامرة لا نظاماً قائماً .. وهو يريد للعمل الأخلاقي أن يكون اختياراً لا مجرد طاعة !!) .

قال أبو عبد الرحمن : إن الدكتور سهيلاً يجيد اللغة الفرنسية وقد ترجم بعض آثار سارتر وقرأ بعضها من لغتها الأصلية مباشرة ؛ فهل يعني هذا أن سهيلاً فهم فلسفة سارتر حق الفهم؟! .. دع هذا فلنفترض أن كل مترجم فاهمٌ لما ترجمه غير مجرد ناقل ، فلنسأل سؤالاً آخر : هل بنى الدكتور سهيل ما أطلقه من أحكام واستحسان على معادلة فكرية ؛ ليكون استحسان الدكتور العربي لفلسفة سارتر الفرنسي مساهمة عربية جادة في التفكير ، ويكون ذلك الاستحسان اجتهاداً مكتمل الأداة؟! .. كلا فلم أجد لدى الدكتور سهيل مساهمة عربية فكرية ، وإنما هو النقل الملخص والدعاوي الحرّة!! .. إنني أريد

من الدكتور سهيل وقد تصدّر للريادة أن يكون إماماً على الحقيقة ، وليست هذه صفة من يجب أن يكون إماماً .. ثم إنني أسأل الدكتور مع صادق ودِّ وإعجاب : من أين حكمت بأن الوجودية هي الفلسفة الوحيدة التي تحفظ للإنسان كفراد^(١٢١) كل قيمة .. وناهيك من كون الفلسفة الوجودية مقبولة جملة وتفصيلاً؟! .. هل لي أن أعرف بأن الدكتور سهيل عانى اجتهد الفلسفات في قضايا القيم والمعرفة والوجود ؛ فخرج باجتهدٍ مستوعب نزيه يُرثِّحه لهذا الحكم المطلق؟! .. هل درس الدكتور سهيل وحقق النصوص الشرعية التي أنزلها خالق سارتر وخالق القيم والمعارف والوجود؟! .. وبعد هذا كله فبأي وجه يحقُّ لنا أن نُقرّر ريادة سهيل ونقبل منه ما دام عطاؤه مجرد الادعاء الحرّ ، والاستحسان المرسل ، والحكم المطلق!! .. ولا معنى لمثل هذا الحكم المطلق إلا أن يكون سهيل

(١٢١) انظر التعليقة رقم (٢١) .

خالِيَ الذهن من كل معاناة فكرية ؛ فصادفتُ منه فلسفة سارتر فراغاً فاستحسنها بالجملة !.. ولست والله أتصور صدق الحكم بأن القيمة الوجودية مرتبطة بالعمل الإنساني بحيث يكون الفرد خالقاً لنفسه^(١٢٢) ؟ ، ولا أخال أن مفكراً يستطيع تصور ذلك ، ووجه الإحالة من وجهين :

أولهما : أن ارتباط القيمة بالعمل يمكن أن يفهم بأن العمل موضوع للحكم الذي يُقرُّ القيمة أو ينفيها ، وهذا كلام لا وشب فيه لولا أن الدكتور علَّل ذلك بنتيجة أن الفرد خالق نفسه إضافة إلى سياق كلامه الآخر ؛ فهذا التعليل يعني أن العمل يصنع القيمة ؛ وبهذا يكون كل عمل يصنعه الإنسان قيمة بذاته ، ومن ثم تنتفي الفروق ؛ فيكون الشر قيمة كما أن الخير قيمة ، ويكون القبح قيمة كما أن الجمال قيمة !! .. ولكن هذا

(١٢٢) يرى سارتر أن وجود الإنسان أسبق من ماهيته .. فهذه الدعوى شئ ودعواه أن الإنسان خالق ماهيته شئ آخر لا يُتَصَوَّر .. والوجود السابق هو ماهية ؛ فلا موجود بلا ماهية ، وما استجد جزء من الماهية مُضاف .

يُقبل إذا قسمنا القيم إلى قيم مرغوبة هادية ، وإلى قيم مردوثة هدامة كالشر والباطل والقبح التي هي أضداد القيم العالية ؛ إذن عمل الإنسان الوجودي قيمة في ذاته ؛ لأنه عمل معصوم لا يمكن أن يكون عمل الوجودي غير معصوم !! ؛ فليفتني الدكتور سلمه الله عما إذا كان عابد العجل أولى وأسعد بهذه الدعوى من سارتر ، وعما إذا كان قتلة الأطفال من فاسدي المزاج أسعد بهذه الدعوى من كل وجودي ؟!.. وليفتني ثانية أفاده الله كيف نقبل من الوجودي أن يكون عمله المسبوق بدعوى العصمة برهاناً على مشروعية تفكيره وت فلسفه ، ودعك من الزعم بأنه التفكير المعصوم والتفلسف الصادق ؟!.. فإن قال الدكتور : (إن العمل الإنساني لا يكون قيمة وجودية إلا إذا كان في إطار الحرية والمسؤولية معاً) فإنني سأثله : من أين لنا أن نعرف المسؤولية ؟!.. أي ما هو العمل المتصف بالتزامه للمسؤولية المسبوق بحرية الاختيار ؟!.. هل نعرفه بالفكر

الخالص ، أو بالحس الخالص ، أو بهما معاً ، أو بالدين الرباني ،
أو بأقوال المعلّم الوجودي ودعاواه ؛ فنطلب منه معجماً لغوياً
بكل عمل يتصف بالالتزام للمسؤولية ؟.

لئن قال الدكتور بشيء من الأجوبة غير الجواب الأخير
فذلك يعني أن عمل الإنسان الوجودي ليس قيمة في ذاته ،
وإنما القيمة هي المُعْطَى الذي يحكم به الفكر أو الحس أو الدين ؛
وبهذا يكون عمل الإنسان الوجودي أسوة بعمل الإنسان غير
الوجودي ؛ لأن كلا العاملين موضوع للملكة الحاكمة التي لم
يخلقها الفرد الوجودي .. وإن قال الدكتور سهيل بالجواب
الأخير - وأعيد عقله الكبير من ذلك - فالقيمة ما يقوله
ويعمله الوجودي فحسب ، وليس لنا أن نطلب برهاناً غير
صدور القيمة عن مصدر معصوم هو (الإنسان الوجودي) ؛
ومن ثم فلا معنى لوصف القيمة بالحق أو الخير أو الجمال ، بل
القيمة شيء مطلق ، وهي عبارة تنوب عن قولنا : (عمل

الإنسان) .. أي القيمة = عمل الإنسان .. إن هذا المذهب مجرد عقيدة إرادية حرّة .

وثانيهما : من وجوه الإحالة أن تعليل القيمة الوجودية نتيجة (أن الفرد خالق لنفسه) : لا يخلو من أحد أمرين : أن يكون الدكتور يعني ما يقول ، وهو التعبير بالخلق عن مفهومه الحقيقي المعروف لغة وعرفاً ؛ فيكون سارتر وسهيل وكل وجودي خالقاً لنفسه في صلب أبيه وترائب أمه وظلمة الرحم ، مقدراً بمشيئته ، محدداً بعلمه كل ما يعتوره من قوة أو ضعف بين رحمة المهذ ووحشة اللحد أو التابوت ، مختاراً لتوديعه هذا العالم المنظور ، محدداً بإرادته وعلمه أجلّ توديعه ، مقدراً ومختاراً لفنائه أو عودته إلى عالم آخر .. لا معنى للتعبير الحقيقي بكلمة (خالق) غير هذا .. فإن كان الدكتور يريد هذا المعنى فليحسن خلق نفسه وعقله بالصورة التي تعجبه ، ولا يلتمس قانوناً يحكم مجموعة الأفراد ما دام كل فرد خالقاً لنفسه .

وأحد الأمرين الآخرين أن لا يكون الدكتور يريد هذا المعنى، وإنما يريد معنى آخر عبّر عنه بالخلق مجازاً؛ فليحدّد لنا المعنى الذي يريده بالمفهوم المشترك وباللغة العرفية؛ لتتصور مقصده أولاً قبل أن نقابله بالقبول أو الرفض، وليعلم الدكتور هداه الله أن الرائد لا يكذب أهله، ومن ارتاد ما لا سبيل إلى معرفته فقد كذب.. وليعلم ثانية أن بناء الفكر لا يستقيم على العبارات المجازية إلا أن يُعلم المفكر قارئه بأنه أراد معنى مجازياً محدّداً.. ولعل الدكتور سهيلاً لم يواجه أدنى صعوبة في كتابته لهذه الجملة: (ليس في الخارج ما يُكسب الفرد قيمة!!!).. إن حركاته لا يملئها عليه نظام إلهي، ولا نظام عقلائي!.. وإذن فالإنسان جذر نفسه!!).. اهـ.

ويا ليت الدكتور لما لم يواجه أدنى صعوبة في كتابة هذه الجمل الكافرة وقف عندها بعد كتابتها وقفةً نزيهة لعله يجد وازعاً من فكره يُملئ عليه التبصر فيما يقول.. وهذا الكلام مهما

قَلْبَتَهُ لَا يَخْلُو مِنْ ثَلَاثَةِ وَجُوهِ :

فإِذَا أُنْ لَا يَكُونُ فِي الْوُجُودِ شَيْءٌ اسْمُهُ قِيَمَةٌ ؛ فَلَا مَعْنَى
حِينَئِذٍ لَذِكْرٍ (الخارج) فِي كَلَامِ الدُّكْتُورِ .. وَإِذَا أُنْ يَكُونُ فِي
الْوُجُودِ قِيَمٌ وَالْإِنْسَانُ يَكْتَشِفُهَا ؛ فَمَعْنَى ذَلِكَ أَنَّ الْإِنْسَانَ
يَكْسِبُ اكْتِشَافَ الْقِيَمِ لَا خَلْقَهَا بِفِكْرِهِ وَمُمَارَسَتِهِ دُونَ مَعُونَةٍ مِنْ
الخارج ، وَهَذَا يَقْتَضِي أَنَّ الْإِنْسَانَ خَالِقٌ لِفِكْرِهِ ، وَنَتْرَكَ
لِلدُّكْتُورِ سَهِيلَ إِقَامَةِ الْبَرْهَانِ عَلَى هَذِهِ الدَّعْوَى لِيَرْفَعَهَا مِنْ
نَصَابِ الْإِدْعَاءِ إِلَى مَصَافِ حَقَائِقِ الْعِلْمِ الْحَدِيثِ ؟ !! .. وَإِذَا أُنْ
لَا يَكُونُ فِي الْوُجُودِ قِيَمٌ ، وَإِنَّمَا الْإِنْسَانُ يَخْلُقُ تِلْكَ الْقِيَمَ ؛
وَحِينَئِذٍ يَكُونُ الْإِنْسَانُ خَالِقًا لِلْفِكْرِ وَلِلْقِيَمِ مَعًا .. وَأَمَّا حَرَكَاتُ
الْإِنْسَانِ فَإِذَا لَمْ يَمْلِكْهَا قَضَاءُ إِلَهِيٍّ وَلَا مُقْتَضَى فِكْرِيٍّ فَمَعْنَى ذَلِكَ
أَنَّ الْإِنْسَانَ خَالِقَ لِحَرَكَاتِهِ ، وَأَنَّ بَحْرِيَّتَهُ الْإِرَادِيَّةُ أَنَّ لَا يَتَحَرَّكُ ،
وَأَنَّ تَكُونَ حَرَكَتُهُ كَمًّا وَكَيْفًا كَمَا يَشَاءُ .. وَكَمَا أَنَّ الدُّكْتُورَ
إِنْسَانًا فَأَنَا أَيْضًا إِنْسَانٌ ، وَلَمْ أَحْسِ قَطُّ أَنَّنِي خَالِقٌ لِنَفْسِي ، وَأَنَّنِي
جَذَرُ نَفْسِي ؛ فَلَعَلَّهُ غَابَ عَنِّي مَا لَمْ يَغِبْ عَنِ الدُّكْتُورِ ، وَإِنَّنِي

بانتظار براهينه لعله يضيف إلى حقائق العلم الحديث ما غاب عن الأجيال؟!.. وإن كان الدكتور لا يؤمن بلوازم الكفر الثابتة من كلامه فما أغناه إذن عن التجديف وعلمانية التعبير ، ولكن ما هي حيلتي في تبرئة الدكتور من هذا الكفر ، وهو يؤكد بقوله : (إن الإنسان في حركاته وفكره متروك .. أي لأنه حرٌّ) .. هذا معنى كلامه ، ولكن للأمانة أورد كلامه بنصه .. يقول : (وإذا لم يكن ثمة ما يكسبه قيمة ؛ فلأنه هو قيمة نفسه ، ولئن كان متروكاً ؛ فلأنه حرٌّ)»^(١٢٤)!!..

قال أبو عبد الرحمن : هذا نوع من الافتراق بين العقل والوجودية في تفكير وجودي واحد من فلاسفتهم ؛ ولهذا مزيد بيان في الكلام عن ياسبرز الوجودي إن شاء الله .

قال أبو عبد الرحمن : وبهذا تمَّ القسم الأول مغرب يوم الجمعة الموافق ١٤٢٥ / ١٢ / ٣ هـ بالرياض ، ثم تمت المعاودة آخر الليلة التي صيحتها يوم الأربعاء ١٤٢٥ / ١٢ / ٢٩ هـ (٩ فبراير ٢٠٠٥م) بمنزلي بالرياض ، ثم تمت

المعاودة فجر يوم السبت الموافق ٣/١/١٤٢٦هـ (١٢/ فبراير/ ٢٠٠٥م)
 بمنزلي بالرياض ، ثم تمت المعاودة ظهر يوم الأربعاء ٥/٤/١٤٢٧هـ (٣ مايو
 ٢٠٠٦م) بمنزلي بالرياض ، ثم تمت المعاودة ضحى يوم السبت
 ٥/٦/١٤٢٧هـ (١ يولية ٢٠٠٦م) ، ثم تمت المعاودة آخر الليلة التي
 صبيحتها يوم الأربعاء ٦/٨/١٤٢٧هـ (٣٠ أغسطس ٢٠٠٦م) بالبهامس
 من جزر البهاما ، ثم تمت المعاودة منتصف الليلة التي صبيحتها يوم الخميس
 ١٩/٩/١٤٢٧هـ (١٢ أكتوبر ٢٠٠٦م) بمنزلي بالرياض ، ويليه القسم
 الثاني إن شاء الله .. والحمد لله بدءاً وعوداً ، والحمد لله رب العالمين ، وسلام
 على عباده المرسلين .

وكتبه لكم :

أبو عبدالرحمن ابن عقيل الظاهري

- عفا الله عنه -

* * *

قال العتيبي : كتبتُ أم محمد بن مروان - هو والد مروان الحمار ، وكان محمد أميراً على
 الموصل والجزيرة وأرمينية وأذربيجان - إلى عامل المدينة : أن اطلب لي غلاماً ورعاً تقياً
 عالماً أديباً فقيهاً كاتباً أميناً حاسباً !! .. فكتب إليها : قد طلبتُ هذه الصفة فلم أجد إلا
 عليّ بن الحسين ، أو عبدالله بن عمر [رضي الله عنهم] .. وأهلها يأبون بيعها .

كتاب الفصوص ٤/٢١ و ٢٢ ، الطبعة الأولى عام ١٤١٥ هـ

[

عن وزارة الأوقاف بالمملكة المغربية .

فهرس تفصيلي :

رقم الصفحة	اسم الموضوع
باطن الغلاف الأيمن	البديل الملهي الذي اختارته الماسونية للدهماء حسب البروتوكول الثالث عشر .
١	اعتراف الماسونية بأنها وضعت الشعارات الجوفاء ، وروّجت لها حتى أصبحت معايير ، مع اعترافها بأنها جوفاء بالبروتوكول الأول .
٢	معلومات من أجل (ردمك) ، ونص من البروتوكول التاسع عن تخطيط الأمم بالمبادئ والنظريات الفاسدة ، وهوية الناشر والطابع .
٣	هوية الكتاب ، ونص من البروتوكول السابع عشر عن سعي الماسونية في إسقاط النصرانية ، وإسقاط هبة رجال الدين .
٤	إعادة نص باطن الغلاف الأيسر مع زيادة مداخله .
٥	فهرس إجمالي ، ودعوى اليهود الكاذبة في محاربة الإلحاد .
٦	مناقشتي للإمام ابن قيم الجوزية حول علم اليقين ، وعين اليقين ، وحق اليقين .
٣٤-٧	الاستفتاح ، والمقدمة :
٢٦-٧	الاستفتاح :
١٤-٧	رعاية الله للعقل البشري بقدرته الكوني والشرعي ، ومحااجة الله للعقل البشري وفق فطرته مع الوعيد للعابث بالعقل المتبع للهوى ، وسلب الله للعقل عنهم ؛ لأنهم عطلّوه .
١٩-١٤	ترادف القلب واللب والفؤاد ، وبيان أن أكثر الخطاب الشرعي له ؛ لأن القلب السليم هو الخاضع للمعقول الصحيح ؛ ولأنه مقر الإيهان بالحقائق

رقم الصفحة	اسم الموضوع
	بطمأنينة وإرتياح .. ووعد الله لمن عطل حقائق المعرفة باتباع الهوى ، ومدح الله لذوي القلوب السليمة ، وحديث رسول الله ﷺ [في الحاشية] عن أهمية العقل ، وشرح ابن رجب رحمه الله للحديث .
٢٠-١٩	العقل أداة استظهار للحق بالذكاء ، وأداء السلوك المستقيم بالزكاء .
٢٦-٢٠	الصلاة على النبي ﷺ الذي جاء بهداية العقول وزكاء القلوب ، ثم العودة إلى الاستفتاح بحمد الله ؛ لكماله وآلته ، وبيان صفة أنه الخالق سبحانه ، والبرهان على انتفاء صفة الخلق بالمعنى الحقيقي عن غيره .
٢٤	إطلاق الخلق بمعنى فعل الفاعل ، وبمعنى مفعوله [حاشية] .
٢٥	لم يرد في القرآن الإيجاد بمعنى الخلق [حاشية] .
٢٦-٢٥	لم ترد كلمة (العدم) في كتاب الله ، وإنها وردت مثل (لم يكن) ؛ لأنه لا عدم بالنسبة إلى الله سبحانه ؛ فكلما تعلقت به المشيئة فإنه يكون .
٢٦	ختام بالصلاة على النبي ﷺ .
٣٤-٢٦	المقدمة :
٢٧-٢٦	التعريف بموضوع السفر الأول من العقل الفلسفي ، وهو عن فلسفة ياسبرز .
٣٠-٢٧	محافاتي لمنهج الحواة ، والتعريف بهم ، وبيان أن ضرورة الفكر تقتضي أن يكون الباحث معيارياً ، لا حاوياً ، ولحاحي على الفلسفة الحديثة .
٢٩	حذق لغة أو لغتين لا يغني عن اللجوء إلى الترجمة لمعارف الأمم الأخرى ، ولا بد من الإلمام بسياق الفكر البشري .

رقم الصفحة	اسم الموضوع
٢٩	إذا طال الفاصل بين المبتدأ والخبر وجبت علامة التقسيم ، وهي (:) [حاشية].
٣١-٣٠	ضعف الحضور الفلسفي بجزيرة العرب ، والمثال بمدى حضور فلسفة هيغل عند العرب عامة .
٣١-٣٠	الفلسفة بعمق تخصصها هي الثقافة العامة عند العلماء .
٣١	وضوح فلسفة ياسبرز ، وعدوى الغموض لدى الحدائين [حاشية].
٣٣-٣١	شروط الفيلسوف المعياري ، وضرورة الرجوع إلى العرف اللغوي قبل الاصطلاح الفلسفي ؛ وبهذا نختصر التراكم الفلسفي .
٣٢	الفيلسوف المعياري .
٣٣	أسباب جعل الكتاب في أجزاء صغيرة ، والوعد بفهارس فنية لعدد من الأسفار تؤلف سفيراً كبيراً .
٣٤-٣٣	تواريخ الفراغ من العمل .
٣٤	العاشق الهائم [حاشية].
* * *	
١٧٥-٣٥	شيء من فلسفة ياسبرز :
٣٥	نصوص من البروتوكولات عن التضليل بمحاربة الأنظمة الملكية ، والوعد بدين يهودي عالمي لا دين غيره ، وإفساد الشعوب بالمبادئ والنظريات الفاسدة .
٣٦	حيل البروتوكولات في حمل الشعوب على الانقلاب على ملوكهم .
٣٦	معنى جزويت [حاشية].

رقم الصفحة	اسم الموضوع
١٧٥-٣٧	باعت الفلسفة وواجبها عند ياسبرز :
٣٩-٣٧	سياق كلام لياسبرز عن باعث الفلسفة .
٣٧	نَقْصُ - بالصاد المهملة - الفلسفة بمصطلح غير مفهوم ، ونفي العلاقة بين المصادفة ومذهب الوجوديين [حاشية] .
٣٨-٣٧	معنى الصور الذهنية [حاشية] .
٣٨	معنى الرأي ، ونفي المتعة في السلوك العدمي [حاشية] .
٣٨	سوء التعبير باستراق السمع [حاشية] .
٣٨	بدئية العدمية في السلوك العدمي دون حاجة إلى اعترافهم بذلك [حاشية] .
٣٨	تعليق على نقد ياسبرز لتربية الجماهير [حاشية] .
٥٠-٣٩	تلخيصه لرسالة الفلسفة ، وهدوء العقل ، وكلامه عن سلوك الفلسفة ، ومداخلتي له .
٣٩	الوجوديون وحتميات القدر [حاشية] .
٤٦-٣٩	تلخيص ياسبرز لرسالة الفلسفة .
٤٥-٣٩	تحقيق مذهب كيركجارد ، ونيتشه ، وباسكال ، ودوتسوفسكي حول ما سماه ياسبرز (الموقف الروحي) ، والعجب من بناء فلسفة على تحدي حتميات القدر ، وإيجاز عناصر هذه المذاهب [حاشية] .
٤٥	نفي لجعل التقاليد قسيمة للعدم ، ونفي كاف التشبيه إذا كان المراد الوصف المطابق [حاشية] .

رقم الصفحة	اسم الموضوع
٤٦	الوضوح عند ياسبرز هبوط !! .
٤٦	دفاع عن الوضوح في الفلسفة [حاشية] .
٤٩-٤٦	نص ياسبرز عن سلوك الفلسفة .
٤٦	عدة ليست بمعنى كثيرة [حاشية] .
٤٧-٤٦	كلمة عن مفهوم (التقدم) غير المعيارية [حاشية] .
٤٨	تعليق على (ظلام العقيدة في العدم) [حاشية] .
٤٨	نفي العدمية [حاشية] .
٤٩-٤٨	متى تنطوي المذاهب على الحقيقة الواحدة ؟ [حاشية] .
٥٠-٤٩	الفلسفة محل للقيمة وليست معياراً في ذاتها .
٥٩-٥٠	رفع ياسبرز لشأن الفلسفة ، وبيانها للمصادر العامة التي تغذيها ، وأنها السبيل إلى إدراك أعماق العقول على الرغم من تباين مذاهبها .
٥٠	دعويان بلا برهان ، ومعادلة الدكتور بدوي بين ياسبرز وسارتر عن غزارة الإنتاج مع التعليق [حاشية] .
٥٠	الفرق بين صدف وصادف [حاشية] .
٦١-٥٩	سياق ياسبرز عن عظمة الفلسفة .
٦٥-٦٢	رفع ياسبرز للفلاسفة فوق درجة الأنبياء عليهم السلام ، ومداخلتي له .
٥٩-٥٠	عودة إلى سياق آخر لياسبرز عن باعث الفلسفة يمتزج بالمذهب الوجودي .
٥١	معنى العرف الفلسفي [حاشية] .
٥٢	أسباب التسطيح التاريخي ، والتعقيد في الفلسفة [حاشية] .

رقم الصفحة	اسم الموضوع
٥٢	التبسيط الخاطئ أقيح وجوه التطبيع [حاشية].
٥٢	الفرق بين رئيس ورئيسي [حاشية].
٥٣	كَلِمة عن الغموض المتعمد [حاشية].
٥٣	حول الهيمنة على التاريخ [حاشيتان].
٥٣	ليس الانغماس في التاريخ على إطلاقه [حاشية].
٥٤	معنى الأردية ، والمسائل السرمدية [حاشية].
٥٥	الترتيب التاريخي [حاشية].
٥٥	الاصطراع بمعنى الصراع [حاشية].
٥٦	الصور المجازية في الفلسفة !! [حاشية].
٥٦	تعويم ياسهرزي [حاشية].
٥٧	ليست العديدة بمعنى الكثيرة [حاشية].
٦٢-٥٩	حواشي على عبارات لياسهرز.
٦١	المراد بالإمبراطور [حاشية].
٦١	تعريف بسويطنيوس [حاشية].
٦٢-٦١	تعريف ببلوتارك [حاشية].
٦٢	تعريف بديوجينيس [حاشية].
٦٣	التعريف بميشيل سافونارولا [حاشية].
٦٣	التعريف بتزيلسل [حاشية].

رقم الصفحة	اسم الموضوع
٦٣	تعليق حول (حتى) ودلالاتها البلاغية [حاشية].
٦٦-٦٤	حواشي حول نص ياسبرز.
٦٥	معنى تجربة الكون في جملة [حاشية].
٦٦	لا اختلاف في العلم التجريبي [حاشية].
٧٠-٦٦	الفلسفة والعلم عند ياسبرز.
٦٧	حواشي على عبارات لياسبرز [حاشية].
٦٨	لماذا تهبط الفلسفة؟ [حاشية].
٦٨	مقارنة بين الفلسفة الصناعية والفلسفة المعيارية [حاشية].
٦٩-٦٨	هل الفلسفة علم؟ [حاشية].
٧١-٧٠	فلسفة الاتصال عند ياسبرز.
٦٩	تعليق على عبارة لياسبرز.
٦٩	لماذا استخدمت (حيث) للتعليل؟ [حاشية].
٧٧-٧٠	دخول حرف العطف على (حتى)، وبيان دلالتها اللغوية والبلاغية [حاشية].
٧١	معنى تاريخي [حاشية].
٧١	ليس تعدد العقائد قسماً للحقيقة في التاريخ [حاشية].
٧٢	الاهتمام بالمختلف في التاريخ لا ينفي الاهتمام بالمتفق [حاشية].
٧١	الفروض الأساسية للاتصال الحقيقي.
٧٧-٧٢	الاهتمام بالمتفق في التاريخ [حاشية].
٧٢	معنى النسيية في العلم [حاشية].
٧٢	الفرق بين الإيمان بالباطل والتعايش معه [حاشية].

رقم الصفحة	اسم الموضوع
٧٣	خيالية ياسبرز في المطالبة باتفاق الخلق [حاشية].
٧٣	حواش على عبارات لياسبرز .
٧٤	الأصل العسية للحق [حاشية].
٧٥	المحقق عليه في العقل الإنساني المشترك مما هو عمدة التعامل الدولي [حاشية].
٧٥	تحصيل حاصل [حاشية].
٧٧-٧٦	كلام عن أي [حاشية].
٧٩-٧٧	نص أدريين كوخ عن السياق الوجودي في فلسفة ياسبرز .
٧٩-٧٨	حواش على كلام كوخ [حاشية].
٧٩	التصريق بين الإيمان الإنجيلي والإيمان الكنيسي ، ويان أن إيمان ياسبرز وهمي [حاشية].
١١٢-٧٩	وقفات عند كل ما مضى من سياق لباعث الفلسفة عند ياسبرز .
٨٠-٧٩	الوقفه الأولى : بيان أن التاريخ والعلم الحديث سيان في كونها مصدراً للحقائق والأوهام .
٩٣-٨٠	الوقفه الثانية : أن البحث عن الحقيقة أبو البواعث الفلسفية ؛ وعلى هذا يكون لبّ الفلسفة نظرية المعرفة ، وبعض الإفاضة عنها .
٨٢ و ٨١	حاشيتان عن معنى الحلدس والانقائية .
٩٣	الوقفه الثالثة : الإشادة بالاعتراف بأن جنون العدمية باعث فلسفي .
٩٣	الوقفه الرابعة : عن أساس جديد للعقل في الوجود .
٩٤-٩٣	الوقفه الخامسة : نقد العناصر الأربعة التي جعلها ياسبرز لاتخاذ أساس جديد للعقل .
٩٦-٩٥	الوقفه السادسة : نقد النظرية التاريخية الياسبرزية .

رقم الصفحة	اسم الموضوع
٩٦	الوقفه السابعة : عن ضرورة سبق العلم للفلسفة .
٩٧-٩٦	الوقفه الثامنة : نقد التعتيم على الموقف الروحي .
٩٧	الوقفه التاسعة : ليست كل فلسفة صحيحة .
٩٨-٩٧	الوقفه العاشرة : عن الحياة الروحية البعيدة عن العلم .
٩٧	النسبة إلى فعلي [حاشية] .
٩٩-٩٨	الوقفه الحادية عشرة : العلم الحديث والحضور العقلي .
١٠٠-٩٩	الوقفه الثانية عشرة : وظيفة العلم الحديث ووظيفة نظرية المعرفة في السلوك .
١٠١-١٠٠	الوقفه الثالثة عشرة : مقارنة بين الفلسفة والعلم الحديث .
١٠٢-١٠١	الوقفه الرابعة عشرة : المقارنة بين فلسفتين عامتين .
١٠٤-١٠٢	الوقفه الخامسة عشرة : عودة إلى المقارنة بين العلم والفلسفة .
١٠٤	الوقفه السادسة عشرة : إطلاق التوقف على علوم القرون الماضية في البحث عن الحقيقة .
١٠٨-١٠٥	الوقفه السابعة عشرة : نقد الاهتمام بما هو مختلف في التاريخ ، ونسيء الحقيقة العلمية ، وتعدّد العقائد .
١٠٥	الوصل والفصل بين (أن) المصدرية ، و(لا) النافية [حاشية] .
١٠٧-١٠٦	ثلاثة أمور تعني الإيمان بتعدد العقائد .
١٠٨	الوقفه الثامنة عشرة : كليمه عن قول ياسبرز (التقاء العقائد شمول مطلق) .
١٠٨	الوقفه التاسعة عشرة : كليمه عن فلسفة الاتصال .
١١٠-١٠٨	الوقفه العشرون : نقد العناصر التي ذكرها ياسبرز في الرد على نفي دعوى الاتصال .

رقم الصفحة	اسم الموضوع
١١٠	الوقفه الحادية والعشرون : تعليق على إشار بامبرز أن يكون فيلسوفاً عقلياً وجودياً .
١١٢-١١٠	أقسام الشرور والآلام .
١٧٥-١١٢	استطراد في نقد الفلسفة الوجودية من خلال كتاب سارتر (ما الأدب)، وتعليقات الدكتور سهيل إدريس :
١١٣-١١٢	هل الحرية تصنع ماهية الإنسان التي يشاؤها؟ .
١١٤-١١٣	احتمالاً (إن الإنسان قيمة نفسه) .
١١٦-١١٤	مفهوم القيمة معطى عقلي ، وأمران يستجدان بعد ذلك .
١١٧-١١٦	صفة النظام والقانون الحقيقيين .
١١٨-١١٧	نقد المغامرة الوجودية .
١٣٠-١١٨	تعذر التوفيق في الجمع بين الحرية والالتزام ، والتعويم الأدبي في معالجة الدكتور سهيل لذلك ، وسياق كلامه وتحليله ونقده .
١٢٧-١٢٦	جمع (مفعول) على (مفاعيل) [حاشية] .
١٣٠-١٢٩	إثراء سارتر للفلسفة الوجودية ، وكونه تلميذاً للوجوديين الملحددين .
١٣١	تعليقة على كلام لسارتر .
١٣١-١٣٠	الفلسفة في بلادي المملكة العربية السعودية .
١٣٢-١٣١	نظرية الالتزام عند سارتر ، ومذهبه في (وحدة التركيبة الانفعالية) .
١٣٣-١٣٢	ربط سارتر بين الالتزام والفلسفة الوجودية .

رقم الصفحة	اسم الموضوع
١٣٣-١٣٥	شيء عن جبريل مارسل وفلسفته في الحرية ، ونقد مذهبه [حاشية].
١٣٥-١٣٣	الحرية عند الوجوديين المتدينين
١٣٨-١٣٥	الفلسفة الدينية عند كيركجارد ، ونقد تديّنه الزائف ، واحتجاجه بالسفر المفترى على أيوب عليه السلام [حاشية].
١٣٩	إفلاس فلسفة سارتر بالخيالات الروائية في مؤلفاته .
١٤٠-١٤٠	الفلسفة الوجودية فلسفة شعارات .
١٤٠	نقد ثنائية الوجود والماهية .
١٤٠	الوجودية فلسفة تلفيقية .
١٤١-١٤٠	التحليل والتركيب وسيلة اكتشاف .
١٤١	هل يُضفي الإنسان على العالم معنى ومنطقاً ؟ .
١٤٢	بعض عناصر الكون وقوانينه اكتشفه البشر ولم يخلقوه .
١٤٣-١٤٢	نقد دعوى سارتر : (إن كل فرد يتحرك في عالم عاطفي خاص به) .
١٤٤-١٤٣	دليلان على معنى فطري سباه سارتر (الوحدة التركيبية) .
١٤٥-١٤٤	معنى المطلق في الفلسفة الحديثة .
١٤٤	مبوعة الاصطلاح بالمطلق [حاشية] .
١٤٤	معنى المثالية [حاشية] .
١٤٧-١٤٥	معنى التحليل لغةً واصطلاحاً .
١٥٥ و	
١٤٥	أسباب وصف فلسفة ديكرات بالرجعية [حاشية] .

رقم الصفحة	اسم الموضوع
١٤٦	الغرض من التمثيل بعناصر الأكسجين والهيدروجين والأوزون [حاشية].
١٤٧	الضرورة لا تنفي ثبات الطبيعة البشرية [حاشية].
١٥٠-١٤٧	بروست والسيكولوجية العقلية، ونقد فلسفته في الفن التي تعدّ بها آفاهه [حاشية].
١٥٣-١٥٠	الفضول في معادلة ديني دي روجون في الحب، وشرح جدولته التهويلي.
١٥٤-١٥٣	إلزامي لسارتر بكثير من المطلق.
١٥٥-١٥٤	نقد سارتر للوطنية بروسست، وأنها دسّ ماسوني، وتناقض سارتر، ونقدي له، والدفاع عن المذهب التحليلي، وكلامه عن وجود الأشياء والوجود الإنساني، ومناقشتي له.
١٥٤	نقد تسطيح سارترتي.
١٥٩-١٥٧	سارتر والوجود المتعالي، وشرح فلسفته في ذلك بلفتين، ومناقشتي له.
١٥٩	الفن والفلسفة.
١٦١-١٥٩	مظاهر عظمة الفلسفة عند الحثوة والعباقرة معاً، وانهماهما بالحقائق الشرعية والعلمية.
١٧٥-١٦٢	سارتر والوجود العملي، ونقدي له، والإشارة إلى تعميمات إلحادية وعبارات متخيلة عن المسؤولية العلمية للدكتور سهيل، ونقدي له برفق.
١٦٥	تعليقات على كلام الدكتور سهيل [حاشية].
١٦٩	الفرق بين سبق الوجود ودعوى خلق الإنسان لماهيته [حاشية].
١٧٣-١٦٩	إحالة خلق الإنسان لماهيته من وجهين.
١٧٦-١٧٥	تواريخ الفراغ من الكتاب.
١٨٧ و	

رقم الصفحة	اسم الموضوع
١٧٦	نادرة عن العتيبي .
١٨٩-١٧٧	فهرس تفصيلي .
١٨٩	بيتان للإمام ابن حزم عن فلسفة المعاينة .
١٩٠	كلام للإمام ابن حزم عن صحة الأخذ بالظاهر ، وأسباب الانتقال من مذهب إلى مذهب .
باطن الغلاف الأيبر	حيل الصهيونية في إغراق العالم بالمسلّيات
	* * *

تم الفراغ من هذا القسم فجر يوم الأحد ٨/١٢/١٤٢٦هـ (٨ يناير ٢٠٠٦م
بمنزلي بالرياض ، ثم تمت المعاودة مغرب يوم الأربعاء ٥/٤/١٤٢٧هـ (٣ مايو
عام ٢٠٠٦م) بمنزلي بالرياض ، ثم تمت المعاودة ضحى يوم السبت
٥/٦/١٤٢٧هـ (١ يولية ٢٠٠٦م) بمنزلي بالرياض ، ثم تمت المعاودة آخر الليلة
التي صبيحتها يوم الأربعاء ٦/٨/١٤٢٧هـ (٣٠ أغسطس ٢٠٠٦م) بالبهاما، ثم تم
الفراغ منه نهائياً فجر يوم الاثنين ٢٣/٩/١٤٢٧هـ (١٦ أكتوبر ٢٠٠٦م) ، ويليهِ
القسم الثاني إن شاء الله ، والحمد لله بدءاً وعوداً ، وسلام على عباده المرسلين .

* * *

لئن أصبحت مرتحلاً بشخصي

فروحي عندكم أبداً مقيم

ولكن للعيان لطيف معنى

له سأل المعاينة الكليم

أبو محمد ابن حزم .

[أوائل مذاهبنا كلها نحن نقول فيها بذلك ، وأصل مذهبنا أن الأخذ بظاهر القرآن والحديث الصحيح حق ، ونحن على يقين من أننا مصيبون في ذلك ، وفي كل قول أدانا إليه أخذنا بظاهر القرآن والحديث الصحيح ، وأن من خالفنا خطئ عند الله عز وجل ، ونحن على يقين من ذلك ، لا نشك فيه ولا يمكن خلافه ، وإنما يخفى علينا الحق في بعض الجزئيات مثل بناء حديثين بأعيانها ولا ندري أيهما الناسخ من المنسوخ ، ولسنا نكر خفاء الحق علينا في بعض هذه المواضع ، وقد علم غيرنا بلا شك وجه الحق فيما خفي علينا كما علمناه نحن فيما خفي على غيرنا ، ومن شاهد النبي ﷺ وورود الأوامر منه علم اليقين فيما غاب عنا بلا شك.. وقال بعضهم : قد يكون الإنسان على مذهب يعضده ويقاقل عنه ، ويعتقد الحق فيه ثم ينتقل إلى غيره .

قال أبو محمد : لو قال هذا من يبطل الحقائق لكان أشبه بقوله ، وهذا لا معنى له ؛ لأن كل من كان على مذهب ثم تركه لآخر فإنه لا يخلو من أحد وجهين لا ثالث لهما ألبتة : إما أن يكون على حق ثم دخلت عليه شبهة لم ينعم فيها النظر ، ولا تقصى البرهان على شرائطه ؛ فترك الحق للباطل ، وأخطأ في ذلك .. أو كان على مذهب لم يقم له على صحته برهان ، وإنما اعتقده بشبهة لم يتقصّر فيها طرائق البرهان ؛ فتركه لشبهة أخرى دخلت عليه ؛ فانتقل من باطل إلى مثله ، أو تركه لشيء يقوم عليه برهان صحيح ؛ فانتقل من باطل إلى حق ؛ فهو لا بد مُغْفَل ضرورة وخطئ بلا شك ، ومُضْرَب عن طلب البرهان الصحيح : إما أنه لم يبلغه ، وإما لأنه لم يتقصّه ولا تأمله ؛ فلا بدّ له من الخطأ كما قلنا - إما في اعتقاده الأول الذي انتقل عنه ، وإما في اعتقاده الثاني الذي انتقل إليه ، أو في كليهما - .

قال أبو عبد الرحمن : الأصوب أن يقول : (وإما أن يكون على مذهب لم يقم له على صحته برهان) ، ولا سيما أنه أكثر العطف بأو ؛ مما يوحي بوجوه لا وجهين .

الإحكام للإمام ابن حزم

م ٢٥ ص ٧٨ - ٧٩